مكتب النشر العربي

حيّ بن يقظان

لابن طفيل الأندلسي

قدم له بدراسة وتحليل

جميل صليبا
دكتور في الفلسفة من باريز

كامل عيّاد
دكتور في الفلسفة من برلين

مقرر شعبة الفلسفة

الطبعة الثانية

١٣٥٨ - ١٩٣٩

مطبعة الترقي بدمشق

حيّ بن يقظان



مطبوعات
مكتب النشر العربي

صندوق البريد رقم «٣٠٨»

دمشق «سورية»

السلسلة الفلسفية
٣

السلسلة الفلسفية

١ — ابن خلدون: درس، تحليل، منتخبات: للدكتورين جميل صليبا وكامل عيّاد.

٢ — الغزالي: المنقذ من الضلال: مقدَّم بدرس وتحليل بقلم الدكتورين جميل صليبا وكامل عياد.

٣ — ابن طفيل: حي بن يقظان: مقدم بدرس وتحليل بقلم الدكتورين جميل صليبا وكامل عياد.

٤ — من أفلاطون إلى ابن سينا: للدكتور جميل صليبا.

٥ — ابن سينا: درس، تحليل، منتخبات: للدكتور جميل صليبا.

٦ — ابن رشد	: درس، تحليل، منتخبات	في التحضير
٧ — إخوان الصفا	: » » »	
٨ — الكندي	: » » »	
٩ — الفارابي	: » » »	

مكتب النشر العربي

حي بن يقظان

لابن طفيل الأندلسي

قدم له بدراسة وتحليل

جميل صليبا
دكتور في الفلسفة من باريز

كامل عياد
دكتور في الفلسفة من برلين

مقرر شعبة الفلسفة

الطبعة الثانية

١٣٥٨ — ١٩٣٩

مطبعة الترقي بدمشق

حقَّقه وبوَّبه وعلَّق عليه :

مكتب النشر العربي

صندوق البريد رقم «٣٠٨»

دمشق (سورية)

بنفقة

مكتبة عرفة بدمشق

تحقيق حي بن يقظان

١ - أشهر نسخ «حي بن يقظان» المخطوطة [1]

١ — نسخة أكسفورد : وقد طبع عنها پوكوك طبعته الشهيرة . تاريخ نسخها سنة ٧٠٣ هـ ؛

٢ — نسخة الجزائر : محفوظة في المكتبة الوطنية في الجزائر تاريخ نسخها ١١٨٠ هـ ؛

٣ — نسخة المتحف البريطاني ؛

٤ — نسخة دار الكتب المصرية في القاهرة . وقد نسبت إلى ابن سبعين خطأً في فهرس الدار ؛

٥ — افترض غوتييه وجود نسخة مخطوطة تامة في الشرق طبعت عنها جميع طبعاتها الشرقية ؛

٦ — النسخة الدمشقية (وهي التي اعتمدنا عليها في طبع هذا الكتاب بعد مقارنته على معظم طبعاته في الشرق والغرب) صحيحة جداً ، كتبت بخط العالم الدمشقي الشهير الشيخ محمد الطنطاوي الأزهري . تاريخ نسخها ١٢٨٤ هـ . محفوظة في مكتبة آل الطنطاوي بدمشق .

وهذه النسخ الست تامة . وتجد وصفاً للمخطوطة الدمشقية التي اعتمدناها على الصفحة ١٤ من هذه الطبعة .

٧ — نسخة الاسكوريال : مخرومة .

---

(١) راجع : غوتييه : ابن طفيل، حياته وآثاره ص ٣٣ وما بعدها، باريس ١٩٠٩

٢ . ٠ — اشهر ترجمات « حي بن يقظان »

١ — ترجمة E. POCOCKE اللاتينية : طبعت مع النص العربي ، أكسفورد ١٦٧١ م . وأعيد طبعها عام ١٧٠٠ م . ؛

٢ — ترجمة ASHWELL إلى الإنكليزية ؛

٣ — ترجمة GEORGES KEITH إلى الإنكليزية ؛

٤ — ترجمة SIMON OCKLEY إلى الإنكليزية : طبعت عام ١٧٠٨م . للمرة الأولى وأعيد طبعها عام ١٣٧٠ م . ؛

٥ — تُرجم كتاب « حي بن يقظان » إلي الهولندية عن ترجمة POCOCKE ، طبعت الترجمة للمرة الأولى عام ١٦٧٢ م . ، وأُعيد طبعها عام ١٧٠٧ م . ؛

٦ — ترجمة J. GEORG PRITIUS إلى الألمانية ، فرانكفورت ١٧٢٦ م . ؛

٧ — ترجمة J. G. EICHHORN إلى الألمانية ، برلين ١٧٨٣ م . ؛

٨ — ترجمة L. GAUTHIER إلى الفرنسية ، الجزائر ١٩٠٠ ؛

٩ — ترجمة PONS BOIGUES إلى الإسبانية ، سرقطة ١٩٠٠ م . ؛

١٠ — ترجمة L. GAUTHIER إلى الفرنسية طبعت مع النص العربي في الجزائر عام ١٩٠٠ م . ؛

١١ — ترجمة موسى الزبوني MOÏSE DE NARBONNE إلى العبرية عام ١٣٤٩ م ؛

١٢ — ترجمة فضل الله بن جهان الهيجي الأصبهاني إلى الفارسية .

٠٣ — طبعات « حي بن يقظان »

١ — أول طبعة عرفت لهذا الكتاب هي مطبوعة عام ١٦٧١م ٠ المرفقة بالترجمة اللاتينية (٢٠٠ ص قطع — ٤) مصدرة بمقدمة غير مرقمة الصفحات ٠

٢ - طبعة POCOCKE عام ١٧٠٠ م ٠

٣ - مطبعة الوطن ، القاهرة ، ربيع الثاني ١٢٩٩ هـ ٠

٤ — مطبعة وادي النيل ، القاهرة شعبان ١٢٩٩ هـ ٠

٥ — المطبعة المصرية ، الإسكندرية ، ١٨٩٨ م ٠

٦ — مطبعة مصر ، القاهرة ١٣٢٢ هـ ٠

٧ ٠ — مطبعة السعادة ، القاهرة ١٣٢٧ هـ ٠

٨ ٠ — طبعة L. GAUTHIER مع الترجمة الفرنسية ، الجزائر ، ١٩٠٠ م ٠ (النص ١٢٣ ص ٠ والترجمة مع المقدمة ١٣٨ ص ٠)

٩ ٠ — مطبعة النيل ، القاهرة ، ١٩٠٥ م ٠

١٠ ٠— طبعة «مكتب النشر العربي بدمشق» الأُولى ، مع شروح وتعليقات ، مصدرة بمقدمة بقلم الدكتورين ج ٠ صليبا و ك ٠ عياد ، (دمشق) : مطبعة ابن زيدون ١٣٥٤هـ — ١٩٣٥ م٠

١١ ٠— طبعة « مكتب النشر العربي بدمشق» الثانية ، مع شروح وتعليقات ، مصدرة بمقدمة بقلم الدكتورين ج ٠ صليبا و ك ٠ عياد ، دمشق : مطبعة الترقي ١٣٥٨ هـ — ١٩٣٩ م ٠ (وهي هذه) ٠

٤ . — أهم المصادر عن « ابن طفيل » [1]

أ — مصادر عربية :

١ — فرح أنطون : فلسفة أبي جعفر بن طفيل — أستاذ محمد ابن رشد العظيم ، القاهرة ١٩٠٤

ب — مصادر أعجمية :

٢ — POCOCKE : Philosophus si Epistola Ali Jaafar ben Tophail, de Hai Ebn Yakdan

٣ — LÉON GAUTHIER : Hayy ben Yakdan, roman Philosophique d'Iben Thofail الجزائر ١٩٠٠

٤ — LÉON GAUTHIER : Ibn Thofaïl : Sa vie, ses œuvres باريس ١٩٠٩

٥ — POUS BOIGUES : Le Filosofo autodidacto سرقسطة ١٩٠٠

٦ — DUNCAN MACDONALD : Developement of muslim Theology ١٩٠٣ ص ٢٢٥ — ٢٥٦

٧ — T. J. DE BŒR : The History of Philosophy in Islam لندن ١٩٠٣

٨ — S. MUNK : في مقاله عن ابن طفيل في معجم فرانك الفلسفي

٩ — FREDERICH ULERUEG : Grundriss der Geschichte de philosophie طبعة Max Heizn ج ٢

---

(١) لم نذكر في هذه المصادر المعاجم العامة والخاصة التي تبحث في التراجم .

ج ٠— أنظر فيما يختص بقصص سلامان وأبسال :

١٠ — جامي : سلامان وأبسال وقد ترجمه الى الفرنسية Aug. Brieteux ، باريس ١٩١١ ، ص ٤٧ وما بعدها ؛

١١ — BROCKELMANN : Gesch. d. arab. Litt. ج ١ ، ص ٤٦٠ ؛ ج ٢ ، ص ٧٠٤

د ٠— أنظر فيما يختص بقصة حي بن يقظان لابن طفيل وحي بن يقظان لابن سينا :

١٢ — ميكائيل بن يحيي المهرني (Mehren) : تسع رسائل لابن سينا (مقدمة بالفرنسية مع النص العربي لرسالة ابن سينا) ، ليدن ١٨٨٩ م ٠

٥ — النسخة المخطوطة

التي عورض عليها «حي بن يقظان»

عثرنا على نسخة خطية في خزانة آل الطنطاوي بدمشق ضمن مجموع يحوي على أربع رسائل ، وهي ، بحسب ترتيبها الوارد ضمن المجموع :

١ — المنقذ من الضلال «للغزالي» ؛

٢ إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد «للأنصاري» ؛

٣ — رسالة صغيرة في الطب «للسنوسي» ؛

٤ - حي بن يقظان «لابن طفيل» .

وقد كُتب هذا المجموع بخط المرحوم العلاّمة الشيخ محمد الطنطاوي الأزهري .

وقد فرغ من نسخ «حي بن يقظان» عام ١٢٨٤ هـ . وجاء في آخره : «تم كتاب «مرقاة الزلفى ، والمشرب الأصفى» للإمام أبي بكر ابن طفيل الأندلسي ، رضي الله عنه» ولا يزال هذا المجموع محفوظاً في خزانة آل الطنطاوي بدمشق .

وقد حوت كل صفحة ٢٧ سطراً ، وعرض المكتوب من كل سطر ١١ سنتمتراً ، وطول المكتوب في كل صفحة ١٧٫٥ سنتمتراً

وهذه المخطوطة صحيحة جداً . والناسخ (رحمه الله) نقل عن الأصل الذي نقل عنه «حي بن يقظان» بأمانة العالم وإخلاصه .

ونرجح أنه نقل حي بن يقظان عن مخطوط ، لأن بعض الاختلافات

الموجودة لا تنطبق على الطبعتين اللتين سبقتنا تاريخ النقل ، وهو عام ١٢٨٤ هـ . ، وهما طبعة «حي بن يقظان» الأُولى عام ١٦٦١ م وطبعته الثانية بعناية «پوكوك» عام ١٧٠٠ م .

اما الطبعة الثالثة ، وهي طبعة القاهرة عام ١٢٩٩ هـ فقد طبعت بعد نسخ هذه المخطوطة ، وربما طبعت عن مخطوطة أخرى غير مخطوطة الطنطاوي موجودة في الشرق ، كما افترض «غوتيه» .
وقد اعتمدنا في الطبع على هذه المخطوطة ، بعد مقارنتها على كافة الطبعات التي سبقتها ، وذكرنا الاختلافات بين المخطوطة والمطبوع في الصلب والحواشي ، كما يتضح ذلك من الملاحظة الواردة قبيل متن «حي بن يقظان» رأساً ومباشرة .

مكتب النشر العربي
بدمشق

درس و تحليل

للدكتورين

جميل صليبا و كامل عيّاد



دَرسٌ و تحليل

للدكتورين جميل صليبا وكامل عياد

- ١ -

ابن الطفيل

مولده – نشأته – حياته

ولد أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن الطُّفَيْل القيسي في أوائل القرن الثاني عشر للميلاد ، في مدينة صغيرة ، واقعة إلى الشمال الشرقي من مدينة غرناطة ، تدعى « وادي آش » . وكانت ولادته قبل ولادة ابن رشد بخمس عشر أو خمسة وعشرين سنة تقريباً ، أي بين ٥٠٤ و ٤٩٤ هجرية[١] .

وقد قرأ ابن الطفيل جميع أقسام الحكمة على علماء زمانه ، واشتهر فيها حتى صار من أكابر الحكماء الذين صحبوا أبا يعقوب يوسف بن أبي محمد عبد المؤمن بن علي القيسي صاحب الغرب[٢] . إلا أن المؤرخين لم يذكروا لنا شيئاً عن نشأته ؛ ولا ذكروا لنا أخبار أسرته ؛ بل أهملوا ذلك تماماً ، ولولا ما ذكره لسان الدين بن الخطيب في كتابه «مركز الاحاطة بأدباء غرناطة[٣]» ، وما ذكره المراكشي في كتاب

---

(١) راجع غوتييه : Gauthier: Ibn Thofaïl, Sa vie et ses œuvres

(٢) ابن خلكان: ج ٢ ، ٢٩٣ و : Carra de Vaux: p. 49

(٣) Manuscrit de la Bibliothèque Nationale, No 3347 (anc. fonds 867) fol. 44-ve,art. Iln Thofaïl]

« المعجب في تلخيص أخبار المغرب » لما عرفنا عن نشأة ابن الطفيل إلا القليل . على أن علمه الواسع ، وإحاطته بالفلك والرياضيات والطب والشعر ، وأسلوبه الرشيق ، وعبارته الرقيقة ، كل ذلك يدل على أن ابن الطفيل قد تعلم علوم زمانه كلها ، وتلقى ثقافة أدبية كاملة . ونحن لا نعرف عن أساتذته اليوم شيئاً حقيقياً . نعم ! إن لسان الدين بن الخطيب والمراكشي وابن خلكان يقولون لنا : « إن ابن الطفيل قد قرأ العلم على جماعة من أهل الحكمة ، منهم : أبو بكر الصائغ المعروف « بابن باجه » وغيره . »[1] إلا أن ابن الطفيل نفسه يقول في كتاب حي بن يقظان عند الكلام عن ابن باجه إنه لم يلق شخصه[2] .
فهو إذن لم يقرأ عليه ولكنه يعترف له بالكمال ، ويقول عنه إنه « لم يكن في حكماء الأندلس أثقب ذهناً ، ولا أصح نظراً ، ولا أصدق روية من أبي بكر الصائغ . » فهو إذن قد أعجب بابن باجه ، وأخذ بكثير من آرائه — كما سنرى — ولكن لم يقرأ عليه .

ولم يمض على ابن الطفيل إلا القليل حتى اشتهر وذاع صيته في غرناطة ؛ وقد قال الغزيري[3] : « إنه درس الطب في غرناطة . » وذكر المراكشي أنه شغل منصب أمين الأسرار لحاكم ولاية غرناطة ، ثم عين بعد ذلك كاتم أسرار للأمير أبي سعيد أحد أولاد عبد المؤمن وحاكم طنجة .

---

(١) ابن خلكان ٢٩٢/٤ (٢) حي بن يقظان : ص — ٦٦ قال : « فهذا حال ما وصل الينا من علم هذا الرجل ، ونحن لم نلق شخصه ! » .

(٣) Casiri, Bibliotheca ct arabica - Hispana Escurialeusis Mositi 1770 , 2 vol. Table générale Art. Ben Thofaïl

ولم يزل نجم ابن الطفيل يعلو حتى بلغ ذروة المجد في القسم الأخير من حياته ، فاتصل بأبي يعقوب يوسف صاحب المغرب ، وصحبه حتى صار طبيبه الخاص ، ووزيره ؛ وكان أبو يعقوب يوسف عبد المؤمن « رقيق حواشي اللسان ، حلو الألفاظ ، حسن الحديث ، طيب المجالسة ، أعرف الناس كيف تكلمت العرب ، وأحفظهم لأيامها في الجاهلية والإسلام . وكان يحفظ القرآن الكريم مع جملة من الفقه . ثم طمح إلى علم الحكمة ، وبدأ من ذلك بعلم الطب ، وجمع من كتب الحكماء شيئاً كثيراً . وكان ميله إلى الحكمة والفلسفة أكثر من ميله إلى الأدب وبقية العلوم . »[1] وقد ذكر «المراكشي» أيضاً أن أبا يعقوب كان يحب ابن الطفيل حباً عظيماً ، وأنه كان يقيم في قصره أياماً طويلة من غير أن يخرج منه . وهذا يدل على منزلة ابن الطفيل عند أبي يعقوب ، وأثره في سياسة خلفاء عبد المؤمن .

ولا نشك أبداً في أن ابن الطفيل قد لعب دوراً عظيماً في بلاط أبي يعقوب لأنه قد حاز ثقة الأمير عبد المؤمن — مؤسس أسرة المهدي — حتى عينه ، كما رأيت ، كاتم أسرار لابنه الأمير أبي سعيد ، وصار وزيراً لأبي يعقوب . ولا غرو لأن صلاح أجساد الأمراء إنما كان بأطبائهم ، لذلك كانوا كثيراً ما يعطفون عليهم ، ويقربونهم ، ويعهدون إليهم بأعظم أمور الدولة . وكان من نتيجة هذه الصلة بين أبي يعقوب وابن الطفيل أن جمع هذا الأخير إلى بلاط عبد المؤمن كثيراً من العلماء في كل فن ومن جميع الأقطار ، منهم حكيم الأندلس أبو الوليد

---

(١) ابن خلكان : ٢ — ٤٩٣

ابن رشد ، الذي أثر في تطور الفلسفة الأوروبية . وذلك أن أبا يعقوب طلب يوماً من ابن الطفيل أن يرشده إلى رجل خبير بكتب أرسطو ، ليظهر له ما خفي عليه من معانيها ، فهداه إلى ابن رشد . وقد ذكر المراكشي نقلاً عن أحد تلاميذ ابن رشد أنه قال ما خلاصته :

« لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب ، وجدت عنده أبا بكر ابن الطفيل ، فمدحني أبو بكر أمامه ، ثم سألني عن اسمي وأسرتي ، وقال لي :

— ما هو رأي الفلاسفة في السماء ، هل هي حادثة أم قديمة ؟

« فخفت واعتذرت ، وأنكرت اشتغالي بالفلسفة ؛ فأدرك أمير المؤمنين ما اعتراني من الخوف ، فالتفت إلى أبي بكر ، وأخذ يحادثه في ذلك ، ويذكر له أقوال أرسطو وأفلاطون ، وغيرهما من الفلاسفة وما قال أهل الملة في الرد عليهم ، حتى تعجبت من علمه ، وسعة اطلاعه ؛ وما زال يتلطف في كلامه حتى هدأ روعي ، وتكلمت بما حضرني من ذلك وأبديت رأيي . »

ومما قاله المراكشي ، نقلاً عن ابن رشد أيضاً ، إن أبا بكر بن الطفيل دعاه مرة وقال له : إن أمير المؤمنين شكا إليه ما يجده في أسلوب أرسطو وترجمته من الصعوبة والغموض ، وأنه يريد رجلاً يشرح هذه الكتب . ومما قاله ابن الطفيل لابن رشد :

« إنك أقوى مني عزماً ، فعليك بكتب أرسطو ، وأعتقد أنك ستأتي عليها كلها لأني أعرف سمو عقلك ، ووضوح فكرك وتجلدك . أما أنا

فإن كبر سني ، واشتغالي بخدمة أمير المؤمنين ، وصرف عنايتي — كل ذلك يمنعني من الإقدام على هذا الأمر . »

وكان اجتماع ابن رشد بابن الطفيل عند الخليفة أبي يعقوب بن عبد المؤمن سنة ١١٦٩ م . وكان ابن الطفيل قد بلغ إذ ذاك الـ ٦٣ أو ٦٨ من سنه — كما زعم غوتييه — ولولا كبر سنه ، لأقدم بنفسه على شرح كتب أرسطو ، إلا أن كثرة اشتغاله واهتمامه بأمور الدولة ، وعنايته بأمير المؤمنين ، صديقه ، منعته من ذلك . وقد عاش ابن الطفيل في قصر أبي يعقوب مكرماً معززاً . وكان أبو يعقوب عالماً بآرائه في الدين والفلسفة . وأظن أنه لم يحبه إلى هذه الدرجة إلا لتلذذه بأحاديثه الفلسفية في ساعات الراحة : فقد كان كل من الملك والوزير فيلسوفاً حكيما ، وكانت غاية كل منهما أن يعمل بمبادئه ؛ ولعل اجتماع هذين الرجلين أحسن رمز يدل على الجمع بين الحكمة والشريعة : فالملك يمثل الشريعة ، وابن الطفيل يمثل الحكمة ؛ وكل واحد منهما كان شاعراً أنه متمم للآخر .

وفي سنة ١١٨٢ م . عهد أبو يوسف إلى ابن رشد في العناية به ، واتخذه طبيباً له . أما ابن الطفيل فقد احتفظ بالوزارة ؛ وقد بقي في خدمة أبي يعقوب إلى أن توفي أبو يعقوب في حرب الإفرنج سنة ٥٨٠ هـ . « فدفن في تينمل عند أبيه عبد المؤمن والمهدي محمد بن تومرت . ثم لما قام بعده بالأمر ولده أبو يوسف يعقوب ، الملقب بالمنصور ، مكث ابن الطفيل في خدمته . وكان المنصور محباً للحكمة كأبيه ، وهو الذي أظهر أبهة الملك في المغرب ، ورفع منار العلم ، ونصب ميزان

العدل ، وبسط احكام الناس على حقيقة الشرع ، وأقام الحدود حتى في أهله وعشيرته المقربين .[1] »

وقد أحب المنصور وزير أبيه ، وأبقاه في خدمته ، وأكرمه إلى أن مات في مراكش سنة ١١٨٥ م . = ٥٨١ هـ . وذلك بعد وفاة أبي يعقوب بسنة ، فاحتفل بدفنه احتفالاً مهيباً ، وسار السلطان أبو يوسف يعقوب نفسه في جنازته .



---

(١) ابن خلكان : ج ٢ ص ٤٢٩

- ٢ -

آثار ابن الطفيل

قلنا إن ابن الطفيل كان عالماً يجمع أقسام الحكمة [1] ، فكان شاعراً ، طبيباً ، فلكياً وفيلسوفاً معاً .

شعر ابن الطفيل

يندر أن تجد فقيهاً أو عالماً أو فيلسوفاً عربياً ليس له بالشعر إلمام لأن العرب ، كما قلنا غير مرة ، كلهم شعراء ، وإذا تكلموا ملأوا كلامهم بالصور [2] . أضف إلى ذلك أنه كان للشعر في الدول العربية قيمة عظيمة ، حتى إنه كان خير حلية يتحلى بها الأديب أو العالم . لذلك لم يشذَّ ابن الطفيل عن هذه القاعدة ، فقرض الشعر ، وسلك فيه طريقة من تقدمه من الحكماء ، كابن سينا ، والفارابي ، وابن باجه . إلا أن شعره ليس كشعر ابن سينا في قوة التأثير ، وحسن السبك ، ولا قيمة له إذا نسب إلى فحول الشعراء ، لأنه لم يخرج فيه عن طريقة المتصوفين ، ولا عن نطاق القصائد الشخصية ؛ ولعل خير صفة يمتاز بها شعر ابن الطفيل ، هي دلالته على سمو شخصيته وعلو قدره ، وسعة تفكيره .

---

(١) ابن خلكان : ٢ — ٢٩٣

(٢) Djemil Saliba : Etude sur la métaphysique d' Avicenne p. 28 ; Les Presses universitaires de France, Paris 1926

طب ابن الطفيل

قال لسان الدين الخطيب: «إن ابن الطفيل وضع كتابين في الطب»[1] . وذكر ابن أبي أُصيبعة في «طبقات الأطباء» عند ترجمة ابن رشد كتاباً عنوانه «مراجعات ومباحثات بين أبي بكر بن الطفيل وبين ابن رشد، في رسمه للدواء في كتابه الموسوم بالكليات .[2]»

وذكر «الغزيري» أيضاً أن لابن الطفيل قصيدة في البسائط محفوظة في مكتبة الاسكوريال . غير أن كتاب مركز الإحاطة بأدباء غرناطة، لا يذكر لابن الطفيل إلا قصيدة واحدة في الطب عنوانها «أُرجوزة في الطب» .

إن هذه الكتب التي ذكرناها لا تدل — كما قال غوتييه — على طول باع ابن الطفيل في الطب، ولا تكفي لجعله من أئمة هذا الفن، حتى إن ابن أبي أُصيبعة نفسه لم يترجمه في كتابه .

علم الفلك

إن الكلمات اليسيرة التي ذكرها ابن الطفيل عن علم الفلك في أول كتاب حي بن يقظان تدل على أنه كان واسع الاطلاع في هذا العلم .[3] وقد ذكر ابن رشد أن لابن الطفيل مقالة جيدة

---

(١) Renan, Averroès et l'Averroïsme. P. 455

(٢) طبقات الأطباء ج ٢، ص — ٢٨

(٣) حي بن يقظان ص ٧٦ — ٧٩

في البقع المسكونة وغير المسكونة [1] . وذكر أيضاً في الشرح الأوسط لإلهيات أرسطو (الكتاب الثاني عشر) أن لابن الطفيل في تركيب الأجرام السماوية وحركاتها نظريات مفيدة . وقال البطروجي الفلكي الشهير : « تعلم يا أخي أن أستاذنا القاضي أبا بكر بن طفيل قال إنه وفق لنظام فلكي ، ولمبادئ لتلك الحركات المختلفة ، كان يتبعها غير المبادئ التي وضعها بطليموس ، وأنه في غنى عن الدوائر الداخلة والخارجة ، وأن نظامه يحقق حركات الأجرام بدون وقوع في الخطإ ، ووعدنا بالتأليف في هذا الباب ، ولا عجب ، فإن علمه غني عن الإطناب ! [2] » فما هو هذا النظام الفلكي الذي وفق إليه ابن الطفيل ؟ إننا لا نعرف الآن عنه شيئاً ! ومن المؤسف أن يشير إليه فلكي مثل « البطروجي » وفيلسوف مثل ابن رشد ، من غير أن يذكرا لنا عنه شيئاً . فهل تنبأ ابن الطفيل منذ القرن الثاني عشر بما جاء به كوپرنيك وغاليله ؟ أم اقتصر على انتقاد مذهب بطليموس كابن باجه والبطروجي وابن رشد وموسى بن ميمون ؟ إننا لا نستطيع ترجيح فرضية من هاتين الفرضيتين على الأخرى .

---

(١) ورد ذلك في الشرح الأوسط لابن رشد ، لا في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة كما ظن محمد لطفي جمعة ، فقد قال في كتابه تاريخ فلاسفة الاسلام : « وذكر ابن أبي أصيبعة في ترجمة ابن رشد أن ابن رشد ذكر لابن طفيل كتاباً في البقع المسكونة والغير المسكونة ... » وهذا خطأ لأن ابن أبي أصيبعة لم يذكر في ترجمة ابن رشد شيئاً من ذلك ابداً . راجع ترجمة ابن رشد ص ٧٥ جزء ٢

(٢) Munk : Mélanges de philosophie Juive et Arabe, P. 412.

إنك تجد كثيراً من عناصر النظريات الحديثة عند فلاسفة العرب ؛ وقد قلنا في المنقذ من الضلال إن تشكك الغزالي شبيه بتشكك ديكارت في التأملات وخطبة الأصول . فهل كانت آراء ابن الطفيل في نظام الفلك شبيهة بنظام كوپرنيك وغاليله؟ إننا لا نستطيع الآن أن نثبت شيئاً من ذلك .

ثم أنت تجد عند بعض الحكماء والمعاصرين لابن الطفيل ، وعند غيرهم ممن تقدموا عليه ، انتقاداً لرأي بطليموس في الدوائر الداخلة والخارجة ، وكلهم يلومون بطليموس على مخالفته لمبادىء أرسطو في العلم الطبيعي بفرضه حركات سماوية دائرية ليست مراكزها مطابقة لمركز العالم . أما كوپرنيك وغاليله فلا يلومان بطليموس على مخالفته لأرسطو ، بل يلومانه على اتباعه حذو النعل بالنعل وعدم خروجه عن مبادئه الفلسفية والطبيعية . وربما كان انتقاد ابن الطفيل لمذهب بطليموس في الحركات الداخلة والخارجة لا يعدو انتقاد ابن باجه والبطروجي وغيرهما .

فمن الصعب، إذن، ترجيح أحد هذين الوجهين على الآخر ، لأن المستندات التاريخية التي بين أيدينا ناقصة .

-٣-

فلسفة ابن الطفيل

لم يصل إلينا من كتب ابن الطفيل إلا كتاب « حي بن يقظان » ولا ندرى إذا كان له كتاب غير هذا قد ذهب فيما ذهب من الكتب التي أحرقت في زمان المنصور . فقد ذكر المراكشي أنه رأى لابن الطفيل كتاباً في النفس بخط يده ؛ قال : « رأيت لأبي بكر ابن الطفيل كتباً في مختلف أقسام الفلسفة ، والعلم الطبيعي ، والعلم الإلهي ، وغيرها . فمن رسائله في الطبيعيات رسالة تدعى رسالة حي بن يقظان غايتها بيان منشإ النوع البشري بحسب فرقة الفلاسفة . ومن كتبه في الإلهيات رسالة النفس رأيتها مكتوبة بخط يده » .

وقد انتقد المسيو « غوتييه » هذه العبارة وتشكك في شهادة المراكشي ، وبين أن رسالة النفس هذه قد تكون نسخة ثانية لحي ابن يقظان [١] ومهما يكن من حذق المسيو غوتييه في التشكك ، فإن تشككه لا يبطل إمكان وجود هذه الرسالة في الماضي . وما دام العلماء والمحققون لم يهتدوا بعد الى شيء من هذا فإننا مضطرون إلى بيان فلسفة ابن الطفيل بحسب كتاب حي بن يقظان فقط .

ولد حي بن يقظان في جزيرة من جزائر الهند تحت خط الاستواء : منهم من قال إنه ولد من غير أم أو أب ، ومنهم من قال إنه ولد من أخت ملك وأب قريب لها يدعى يقظان . وسواء أقبلنا أحد هذين الأمرين أو أنكرناهما فإن حي بن يقظان

---

(١) غوتييه : ص ٣٨

قد نشأ في جزيرته وحيداً ، منعزلا عن الناس في حضن ظبية تكفلت به ، فتربى ونما واغتذى بابن الظبية ، وتدرج في المشي . وما زال معها يحكي أصوات الظباء في الاستدعاء والاستئلاف ، ويقلد أصوات الطير وسائر أنواع الحيوان ، ويهتدي الى مثل أفعال الحيوانات بتقليد غرائزها ويقايس بينه وبينها حتى كبر وترعرع ، واستطاع بالملاحظة والفكر والتأمل أن يحصل على غذائه وأن يكتشف بنفسه مذهباً فلسفياً يوضح به سائر حقائق الطبيعة .

إن المذهب الذي توصل اليه ابن الطفيل في كتاب حي بن يقظان هو المذهب العقلي لأنه يعتقد أن في وسع الانسان أن يرتقي بنفسه من المحسوس إلى المعقول ويصل بقواه الطبيعية إلى معرفة الإله والعالم .

وهذه المعرفة التي أشار اليها ابن الطفيل تنقسم إلى قسمين : المعرفة الحدسية ، والمعرفة النظرية . فالمعرفة الحدسية هي التي ينكشف فيها الأمر للنفس بوضوح زائد ، وليس في مصطلحات الفلاسفة ما يدل عليها دلالة حقيقية لأنها حال أكثر مما هي معرفة ؛ فبعضهم سماها ذوقاً وبعضهم سماها حدساً أو كشفاً ، ولكنها حال لا يمكن إثباتها على حقيقة أمرها في الكلام ، ومتى حاول أحدٌ ذلك وتكلفه بالقول أو بالكتب ، استحالت حقيقته ، وصار من قبيل المعرفة النظرية [1] . »

وقد وصفها ابن سينا في قوله : « ثم إذا بلغت به الإرادة والرياضة حداً ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق لذيذة ، كأنها بروق تومض إليه ، ثم تخمد عنه . ثم إنه تكثر هذه الغواشي إذا أمعن في

---

(١) حي بن يقظان : ص ٦٤

الارتياض ، ثم إنه ليوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض ، فكلما لمح شيئاً عاج منه الى جنات القدس ؛ فيذكر من أمره أمراً ، فيغشاه غاش ؛ فيكاد يرى الحق في كل شيء . ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينة ، فيصير المخطوف مألوفاً ، والوميض شهابا بائناً ، وتحصل له معارفة مستقرة كأنها صحبة مستمرة [1] » .
وهي الحال التي ذكرها الغزالي في المنقذ من الضلال ، وتمثل عند وصوله إليها بهذا البيت :

وكان ما كان مما لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر !

أما المعرفة النظرية فهي التي يُنتهى إليها بطريق القياس والبرهان والبحث الفكري ، وليس إدراك أهل النظر مقصوراً على عالم الطبيعة بل يدركون بنظرهم حقائق ما بعد الطبيعة ، ويشترط في إدراكهم هذا أن يكون حقاً صحيحاً [2] وهو شيء يحتمل أن ينتهي اليه بطريق العلم ويوضع في الكتب وتتصرف به العبارات [3] .

وقد سلك حي بن يقظان في الوصول إلى الحقيقة المطلقة كلاً من هذين الطريقين ؛ فتارة كان يكشف المعرفة بحواسه ، وأخرى كان يعود إلى فكره وحدسه الباطني . وهو في ذلك كله لا يعرف الكلام . فهناك إذن فكر مستقل عن اللغة ، واستعداد فطري يميز الناس بعضهم من بعض ، لأنه ليس في وسع كل رجل أن ينتهي إلى

---

(١) ابن سينا : الاشارات

(٢) حي بن يقظان ص ٦٢

(٣) حي بن يقظان ص ٦٦

معرفة الخالق وحقيقة الكون عن طريق الفطرة والاكتساب الشخصي من غير حاجة الى معلم [1] .

أما غاية هذا الكمال فهي طلب الفناء عن النفس والإخلاص في مشاهدة الحق حتى تغيب السماوات والأرض وما بينهما عن فكر المريد وتزول الصور الروحانية والقوى الجسمانية وتغيب ذاته في جملة الذوات الروحانية ويتلاشى الكل ويضمحل ولا يبقى إلا الواحدالحق ويشاهد حينئذ ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ! فلا سبيل إلى وصف هذا الحال التي شعر بها حي بن يقظان لأنها حال يضيق عنها نطاق العبارة . وهي ، كما قال ابن الطفيل ، « شبيهة بالسكر » أو من نمط فوق نمط الحس . قال ابن الطفيل : « والنمط الذي كلامنا فيه فوق هذا كله ، فليسد عنه سمعه من لا يعرف سوى المحسوسات وكلياتها » .

قلنا إن حي بن يقظان قد وصل إلى هذه المرتبة بنفسه من غير أن يأخذ العلم على أحد ، فقد تربى تربية طبيعية ، فتغذى بلبن الظبية وكان يتبعها وهي ترفق به وترحمه ، وكان ينظر إلى نفسه فيجدها

---

(١) إن المذهب الفلسفي الذي اهتدى اليه حي بن يقظان بفكره الطبيعي هو مذهب الفلاسفة أو بالاحرى هو مذهب الشيخ الرئيس ابن سينا في الحكمة المشرقية وكتاب الشفاء . وقد صرح ابن الطفيل بذلك في اول كتاب حي بن يقظان (ص ٥٦) ، وقال : إنه يريد أن يبث سائله شيئاً من أسباب الحكمة المشرقية التي ذكرها ابن سينا وهذه الحكمة المشرقية ليست مطابقة لظاهر كتاب الشفاء ، بل هي مطابقة لسره وباطنه ، ومن أخذ كتاب الشفاء على ظاهره دون باطنه لم يوصل به الى الكمال (ص ٦٩) .

أكبر بالجملة من سائر الحيوانات ، وكان إذا وجد في نفسه نقصاً أكربه ذلك وأساءه ، فيفكر في واسطة لإزالة ذلك النقص ، ثم استطاع أن يتغلب على الحيوانات باتخاذه من أغصان الشجر عصياً « وكان يهش بها على الوحوش المنازعة له ، فيحمل على الضعيف منها ، ويقاوم القوي منها ، فينبل بذلك قدره عند نفسه بعض نبالة ، ورأى أن ليده فضلاً كثيراً على أيديها » . فالتفكير إذن وليد الحاجة والعمل ، ولولا الحاجات العملية لما انبثت في حي ابن يقظان فكرة من الفكر . انظر إليه كيف كان ينازع الوحوش أكل الثمار ، وكيف كان عارياً عديم السلاح ، ضعيف القدر قليل البطش ، وكيف استطاع أن يستر نفسه ويتغلب على الوحوش ، ويحصل على غذائه . على أن الحاجة وحدها لا تكفي لإيضاح تفوق حي بن يقظان على سائر الحيوانات ، لأن فيه استعداداً طبيعياً وحباً للاطلاع غريزياً . وهذا ما جعله يبحث عن سبب موت الظبية ، ويريد أن يعرف العضو الذي نزلت به الآفة حتى حدث الموت عن فساده ، وكان في كشفه عن حقيقة ذلك العضو ينظر إلى الحيوانات تارة والى نفسه اخرى ، فيستعمل الملاحظة الخارجية والملاحظة الداخلية معاً (ص ٩٣) ، حتى اهتدى في النهاية الى معرفة وظيفة القلب أو الروح الحيواني الحار ووظائف سائر الأعضاء . ثم اهتدى إلى استعمال الآلات واستعان في ذلك بالنار والحجارة وفكر في استخدام الحيوانات الشديدة العدو ، واستألف جوارح ليستعين بها في الصيد ، وهو في كل ذلك يخضع للأشياء للانتفاع بها .

ومما علمه في عالم الكون والفساد أن ذاته واحدة وأن الروح واحدة

في جميع الاحياء ، وأن النبات والحيوان من أصل واحد حتى ظهر له بالتأمل أن جميع الأشياء واحدة في الحقيقة وأن الأجسام من جمادات وأحياء إنما هي مركبة من معنى الجسمية ومن شيء آخر زائد على الجسمية فلاحت له صور من الأجسام على اختلافها ، لا تدرك بالحس وإنما تدرك بضرب من النظر العقلي ، فاهتدى إلى العالم الروحاني وأدرك مبدأ السببية وأشرف « على تخوم العالم العقلي » (١٢٢) فعلم بالضرورة أن كل حادث لابدّ له من محدث وأن كل صورة لا بد لها من واهب . ثم تعرف بواهب الصور وأدرك ما هو عليه من الكمال والقدرة والحسن والبهاء وعلم أن دوام سعادته إنما يكون بتأمل هذا الموجود الكامل ؛ فأخذ يتشبه به ، ويفكر فيه ، ويعرض عن الإحساس والخيال ولواحقهما . ثم تعود هذا النحو من المشاهدة حتى بلغ حال الاستغراق وفنى عن ذاته وعن جميع الذوات ولم ير في الوجود إلا الحق .

ولما بلغ هذه الحال تعرف بآسال وهو رجل صالح نشأ بجزيرة قريبة من جزيرة حي بن يقظان ثم جاء إلى تلك الجزيرة طلباً للعزلة فوقع بصره على حي بن يقظان ولم يشك أنه من المنقطعين عن الدنيا فلما علم بحقيقة أمره أخذ يعلمه الكلام متبعاً في تعليمه طريقة حديثة مباشرة وذلك بعرض الأشياء عليه وتعليمه أسماءها . ثم اطلع كل منهما على آراء صاحبه ومعتقداته وقايسا بينهما فعلما أن المعتقدات الدينية ليست إلا صورة محسوسة للحقائق الفلسفية ، فالفيلسوف يتوصل إلى إدراك الحقائق الإلهية بعقله وحدسه أما العامة فهي بحاجة إلى من يرتقي بها إلى هذه المبادئ العالية عن طريق الحس والخيال . فرثى حي بن يقظان لحال العامة وأراد السفر إلى جزيرة آسال ليهدي أهلها عن طريق العقل .

ومع أن آسال كان يشك في نجاح رفيقه فقد رضي بالذهاب معه • فانتقلا معاً إلى تلك الجزيرة وأخذ حي يعلم الناس ويرشدهم بالعقل فأعيته الحيلة في أمرهم وأدركته الخيبة فأقلع عن ذلك وترك العامة في أمان الدين وقفل راجعاً مع رفيقه إلى جزيرتهما وانصرفا فيها الى التأمل والرياضة حتى أدركهما الموت •

ولقد أهمل أكثر مؤرخي الفلسفة اتصال حي بن يقظان بآسال ولم يدركوا قصد ابن الطفيل من هذه الرموز ؛ إلا أن الموسيو غوتيه بين في كتابه (Ibn Thofail, p. 66) أن هذه الرموز ، تدل على اتفاق الحكمة والشريعة التي يأخذها الناس عن الأنبياء • لكل منهما أحوال خاصة وطريقة مباينة إلا أنهما يلتقيان في النهاية • ولم يأت ابن الطفيل هنا برأي جديد لأن اتصال الحكمة بالشريعة واتحادهما أمر صرح به ابن سينا والفارابي قبله • ثم جرى عليه ابن رشد بعده في كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال • إلا أن ابن الطفيل يفضل على الذين يقدموه برقيق عبارته وحسن إشارته واستعماله الرموز الحية • إن فشل حي بن يقظان في تجربته يدل على عجز العامة عن إدراك مقاصد الفلسفة ، واتفاق حي بن يقظان مع آسال يدل على أن الفلسفة متفقة مع الدين ، أما اختلاف آسال عن سلامان فهو شبيه باختلاف أهل الباطن عن أهل الظاهر هؤلاء يجبنون عن الفكرة ويألفون الجماعة ويبتعدون عن التأويل وأولئك يغوصون على الباطن ويعثرون على المعاني الروحانية ويطلبون العزلة ويرجحون التأويل • إلا أن اختلاف أهل الباطن عن أهل الظاهر ليس مطلقاً لأنهم متفقون في الأعمال الظاهرة والعبادات ومحاسبة النفس ومجاهدة الهوى •

- ٤ -

تحليل كتاب حي بن يقظان

أ – فلسفة الاشراق

يبدأ ابن الطفيل كلامه بمخاطبة سائل طلب إليه أن يبثه ما أمكنه من أسرار الحكمة المشرقية .

ويظهر أن هذا السائل ليس إلا شخصاً خيالياً تصوره ابن الطفيل ليضع كتابه في شكل رسالة مثل الكثيرين غيره من كتاب العربية الذين اختاروا هذا النوع من التأليف لبساطته وسهولة التعبير فيه .

ولكن ما هي الحكمة المشرقية التي يريد ابن الطفيل بيان أسرارها ؟

يتعرض غوتييه في كتابه عن ابن الطفيل[1] إلى هذا الموضوع بشرح طويل رأى أن الضرورة تدعو إليه لما شاع من الأخطاء بسببه . فقد سبق وترجم كثير من المستشرقين المعروفين مثل « مونك » (Munk) و « رينان » (Renan) هذا المعنى بالفلسفة الشرقية نسبة إلى بلاد الشرق لأن العرب المسلمين اقتبسوا هذه الطريقة من الفرس والهند ، كما أن مستشرقين آخرين ترجموه بالفلسفة الروحية أو الفلسفة الخيالية . ويقول غوتييه بحق إنه ينبغي التفريق بين ثلاثة أنواع من المذاهب الصوفية في الإسلام ، وهي :

---

(1) Gouthier p. 59 Notice I

١ — التصوف الديني المحض الذي لا يخرج عن حدود السنة الإسلامية والذي إنما يمثل اتجاه بعض المتعبدين إلى حياة الزهد والتقشف والتأمل، كما هي الحال عند كبار الأولياء والصالحين من المسلمين ؛

٢ — التصوف الفارسي أو الهندي الذي نراه عند بعض المتحمسين أمثال الحلاّج والذي يتعارض قليلاً وكثيراً مع الإسلام لأنه ينتهي في الحقيقة الى مذهب وحدة الوجود ؛

٣ — التصوف حسب مذهب الأفلاطونية الحديثة .

إن صفة المشرقي يمكن أن تطلق على كل واحد من هذه الأنواع الثلاثة : إلا أنه ينبغي إهمال الطريقة الأولى لأنها ليست سوى عبادة دينية محضة لا نستطيع اعتبارها مذهباً فلسفياً ولا يمكن أن نسميها بالحكمة المشرقية .

وإذا أردنا اشتقاق صفة « المشرقي » من بلاد الشرق فإنها لا يمكن أن تنطبق إلا على الطريقة الثانية المقتبسة من الفرس والهند .

يقول غوتيه : « إن كتّاب العربية لم يتعرضوا إلى أصل كلمة مشرقي ولم يبينوا لنا كيف يجب أن تُقرأ ، هل بضم الميم أم بفتحها ؟ إلا أن الكثيرين منهم يستخدمون ، من جهة ثانية ، تعبيراً آخر مرادفاً لمعنى الحكمة المشرقية وهو قولهم «حكمة الاشراق» . وبديهي أن الإشراق هنا يفيد الإضاءة أي الكشف أو الانكشاف، وأن الصفة منه إنما هي المُشرق بالضم . »

بقي علينا أن نعرف ما هو المقصود بالحكمة المشرقية : هل هو مذهب وحدة الوجود كما عند المتصوفة من الفرس ، والهنود ؛ أم مذهب الأفلاطونية الحديثة ؟

يعرّف صاحب كشف الظنون حكمة الإشراق بعبارة مفصلة واضحة تقدر أن تستدل المقصود منها بسهولة فهو يقول : « إن حكمة الإشراق تؤلف قسماً من الفلسفة العامة وأنها تلعب هذا نفس الدور الذي تلعبه الطريقة الصوفية في الديانية الإسلامية فإنه كما تنقسم الفلسفة إلى الحكمة الطبيعية والحكمة الإلهية من جهة ثانية، كذلك نستطيع أن نفرق في الدين الإسلامي بين علم الكلام وبين الطريقة الصوفية . »

ثم يستمر المؤلف في كلامه قائلاً : « إن غاية الدين والفلسفة هي واحدة لا تخرج عن معرفة الخير المطلق » . إلا أن هذه المعرفة يمكن الوصول إليها عن طريقين :

١) إما بالتفكير ؛ ٢) وإما بالكشف (الرياضة الصوفية) .

وعند السعي لمعرفة الإله عن طريق التفكير يختلف علماء الكلام عن الفلاسفة العقليين إذ أن الفريق الأول يتمسك في ذلك بتعاليم نبي مرسل ، بينما الفريق الثاني لا يستند إلا إلى اليقين العقلي ويسمى الفريق الأول بالمتكلمين ، والثاني بالحكماء المشائين .

« وكذلك في الطريقة الثانية القائمة على الكشف الباطني يختلف المتصوفة الذين يتبعون الدين عن الحكماء الاشراقيين الذين لا يتقيدون بالديانات المنزلة .

يظهر من هذه التفصيلات أن تعبير الحكمة المشرقية إنما ينطبق على قسم من الفلاسفة ونعني بهم فلاسفة الأفلاطونية الحديثة .

يقسم كتاب العربية الفلاسفة إلى مشائين وإشراقيين ، ويعتبرون أرسطو رئيساً للفريق الأول ، وأفلاطون رئيساً للفريق الثاني .

ولكن هذا التقسيم لا يتضمن ، حسب رأيهم ، أي اختلاف في الرأي والمذهب ، بل إنه يقتصر على اختصاص كل فريق في ناحية جزئية دون أي تمايز أو تضارب بين طريقتيها في المعرفة ، أي بين طريقة التفكير وطريقة الحدس الكشفي . فإن الطريقتين سواء في القيمة واليقين حسب هذا الرأي ، وهما يصلان بنا إلى نفس الغاية ، خلافاً للمتصوفة الدينيين الذين « لم تحذقهم العلوم » حتى صاروا يقولون في المشاهدة « بغير تحصيل »[1] وتختلف عباراتهم اختلافاً كثيراً وتزل أقدام قوم منهم عن الصراط المستقيم[2] .

وقبل أن يقدم ابن الطفيل على شرح وبيان طريقة الحكمة المشرقية يتعرض إلى الفلاسفة الإسلاميين الذين حاولوا خوض غمارها فينتقد النتائج التي وصل إليها أبو بكر ابن الصائغ المعروف في تاريخ الفلسفة بابن باجه ، ثم ينتقد فلسفة الفارابي والغزالي ويذكر الاختلاف في ظاهر كتب ابن سينا الذي يقول عنه إنه كان قد نبه إلى الاحوال التي يريد شرحها في قصة حي بن يقظان وأبسال وسلامان .

ويمكن أن نلخص فلسفة الاشراق التي يحاول ابن الطفيل تمثيلها في قصته بأنها طريقة أهل النظر الذين يدركون مما بعد الطبيعة باتباع طريق البحث والنظر أولاً ، ثم الانتهاء من ذلك إلى الذوق بالمشاهدة[3] . وهذه هي الأفلاطونية الحديثة نفسها .

---

(١) ابن الطفيل ص ٥٧ (٢) المصدر ذاته ص ٦٤ (٣) المصدر ذاته ص ٧٣

ب — قصة ابن سينا وقصة ابن الطفيل

عرفنا أن ابن الطفيل يريد في كتابه شرح أسرار الحكمة المشرقية . وبما أن طريقة الحكماء الإشراقيين هي السمي وراء المعرفة الحسية والكشف الباطني ، فقد رأى ابن الطفيل أنه من الصعب التعبير عن هذه الطريقة بالمباحث والاصطلاحات النظرية . لذلك فضَّل الأسلوب الرمزي وانتخب قصة « حي بن يقظان وسلامان وأبسال » للوصول إلى غايته . وقد صرح « أن التعريف بطريقة أهل النظر في المشاهدة شيء أعدم من الكبريت الأحمر ، لأنه من الغرابة في حد لا يظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد . ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس به إلا رمزاً ؛ فإن الملة الحنيفية والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه وحذرت عنه . »[1]

ولكن من أين أتى ابن الطفيل بهذه القصة ؟ هل أبدعها هو نفسه بما فيها من أدوار وأشخاص ومعان ؟ أم أنه اقتبسها من غيره ؟ واذا كان قد اقتبسها ، فما هو مقدار عمله الذاتي ، وما هي التغييرات التي أدخلها عليها ؟

لنستمع إلى ما يقول ابن الطفيل ذاته في ذلك . فقد اعترف في مقدمة كتابه بأنه « واصف قصة حي بن يقظان ، وأبسال وسلامان

---

(١) حي بن يقظان ص ٦٤ — ٦٥

الذين سماهم الشيخ الرئيس أبو علي (ابن سينا) [1] فهو إذن لم يقتصر في تأليفه على شرح أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ ابن سينا [2] بل إنه قد أخذ عنه أيضاً أشخاص قصته . فكيف يمكن التوفيق بين هـذا الاعتراف، وبين ما ادعاه ابن الطفيل في آخر كتابه من أن قصته « قد اشتملت على حظ من الكلام لا يوجد في كتاب، ولا يسمع في معتاد خطاب؟ » [2]

إننا إذا أمعنا النظر قليلاً في هـذه الأقوال نستطيع أن نستخرج منها بسهولة الجواب اللازم . فإن ابن الطفيل لم يستعمل كلمة « سماهم » عبثاً بل إنه قد أراد بذلك الإشارة إلى أن الاتفاق بين قصته وقصة ابن سينا إنما يقتصر على الأسماء فقط . فهو قد اقتبس عن ابن سينا أسماء حي بن يقظان وسلامان وأبسال ولكنه أطلق هذه الأسماء في قصته على « شخصيات » تختلف عن « أشخاص » ابن سينا اختلافاً كبيراً .

وحقاً فإننا إذا رجعنا إلى كتب ابن سينا نجد بينها رسالة صغيرة اسمها « حي بن يقظان » تكاد لا تبلغ ٢٠٠ سطر يقول الشيخ إنه كتبها لأصدقائه الذين طلبوا منه شرح قصة حي بن يقظان مما يدل أنه كان قد سبق له ذكرها قبلاً في محلات أخرى من كتبه . ولعل أول كتاب ذكرها فيه هو رسالته في القدر التي يأتي فيها أيضاً اسم أبسال عرضاً . ويذكر ابن سينا في كثير من كتبه الأخرى اسم

---

(١) حي بن يقظان صفحة ٧٤

(٢) حي بن يقظان صفحة ٥٥

أبسال مقروناً بسلامان كما في كتاب « الإشارات والتنبيهات » مثلاً حيث يقول لنا : « فإذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان وابسال فاعلم أن سلامان مثل ضرب لك ، وأن ابسال مثل ضرب لدرجتك في العرفان إن كنت من اهله . »[1]

ثم إننا في آخر مجموعة « تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات » لابن سينا نرى قصة بعنوان « سلامان وأبسال » مترجمة عن اللغة اليونانية بقلم حنين بن إسحاق ومعها شرح للفيلسوف نصير الدين الطوسي يشير فيه إلى ما كتبه ابن سينا عن سلامان وأبسال ويقول إن هاتين اللفظتين « ليستا مما وضعهما الشيخ على بعض الأمور » ، بل إنهما نقلتا عن اليونانية ، وفي بعض الروايات إنهما قد تجريان في أمثال العرب وحكاياتهم فلم يأت بهما ابن سينا إذن إلا في معرض الشرح والتأويل .

على أنه سواء أكان ابن سينا أخذ هذه الأسماء عن القدماء كما وجدها أم أضاف إليها شيئاً من عنده ، فإن المهم هو معرفة الاختلاف في صورة أشخاصها عند الكتاب المتعددين وفي الدرجة الأولى عند ابن سينا وابن الطفيل من بعده .

إن هذا الاختلاف ظاهر جداً . فإن حي بن يقظان الذي يذكره ابن سينا ليس إلا رمزاً بسيطاً جافاً ، للعقل الفعّال تمثله في صورة شيخ حكيم يلقي علينا درساً نظرياً في قدرة العقل على إدراك القدر بمجرد التفكير .

---

(١) راجع مجموعة تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات صفحة ١١٩

أما قصة سلامان وأبسال المنسوبة إلى ابن سينا في أصلها هو أن سلامان وأبسال كانا أخوين وأبسال أصغرهما سناً وقد تربى بين يدي أخيه ونشأ صبيح الوجه ، عاقلاً متأدباً عالماً عفيفاً شجاعاً . وقد عشقته امرأة سلامان التي قالت لزوجها : أخلط أخاك بأهلك ليتعلم منه أولادك . فأشار عليه سلامان بذلك وأبى أبسال مخالطة النساء . ولكن لما دخل عليها أكرمته امرأة أخيه ثم أظهرت له بعد حين في خلوة عشقها له ؛ فانقبض أبسال ودرت أنه لا يطاوعها فقالت لسلامان : زوج أخاك بأختي فأملكها به ؛ وقالت لأختها : إني ما زوجتك لأبسال ليكون لك خاصة دوني ، بل لكي أساهمك فيه . وليلة الزفاف باتت امرأة سلامان في فراش أختها فدخل أبسال عليها فلم تملك نفسها فبادرت بضم صدرها إلى صدره فارتاب أبسال وقد تغيم السماء في الوقت غيماً فلاح منه برق أبصر بضوئه وجهها فأزعجه وعزم على مفارقتها فقال لسلامان : إني أريد أن أفتح لك البلاد . فأخذ جيشاً وحارب أمماً وفتح بلاداً لأخيه . ولما رجع إلى وطنه وحسب أنها نسيته عادت الى المعاشقة فأبى وعاد إلى الحرب . إلا أن قواد الجيش تركوه بتحريض امرأة أخيه فوقع جريحاً وحسبوه ميتاً فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش وألقمته حلمة ثديها فعوفي ورجع إلى سلامان وسوى له الملك . ولكن الامرأة تواطأت مع طابخه وطاعمه فسقياه السم فمات .

وتأويل هذه القصة ، كما ذكر الطوسي ، هو أن سلامان مثل للنفس الناطقة ، وأبسال للعقل النظري المترقي إلى أن حصل عقلاً مستفاداً وهو درجتها في العرفان إن كانت تترقى إلى الكمال . وامرأة

سلامان القوة البدنية الأمارة للشهوة والغضب كما سخرت سائر القوى لتكون مؤتمرة لها في تحصيل مآربها الفانية ، وإباؤه انجذاب العقل إلى عالمه ، وأختها التي أملكتها القوةُ العملية ، والبرق اللامع من الغيم المظلم هو الخطفة الإلهية ، وإزعاجه للمرأة إعراض العقل عن الهوى ، وفتح البلاد لأخيه إطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملكوت ، وتغذيه بلبن الوحش إفاضة الكمال عليه عما فوقه ، والطابخة هي القوة الغضبية ، والطاعمة هي القوة الشهوية ...

* * *

إن قصة ابن الطفيل تختلف في مجراها وتفصيلاتها اختلافاً بيناً عن هذه القصة المنسوبة إلى ابن سينا حتى يكاد الشبه بينهما يقتصر على الأسماء فقط .

نعم ، لقد اقتبس ابن الطفيل بعض العناصر من ابن سينا كتمثيله للعقل الإنساني في شخص حي بن يقظان ، وذكره للوحش التي تغذي حي بن يقظان بلبنها ، وكذلك نجد عنده شخصين باسم سلامان وأبسال كصديقين « أحدهما أشد غوصاً على الباطن ، والثاني أكثر احتفاظاً بالظاهر . »

ولكن كل هذه العناصر قد تبدلت عند ابن الطفيل الذي جعل شخص حي بن يقظان محور قصته بشكل جديد لم يخطر لابن سينا على بال كما أنه لم يأت بسلامان وأبسال إلا في الأخير للمقارنة بين حي بن يقظان وأبسال وسلامان .

عَلَى أنه إذا كان هناك شبه بين موضوع ابن الطفيل وغيره من

الفلاسفة العرب، فإن الأقرب إلينا هنا هو كتاب تدبير المتوحد للفيلسوف الأندلسي ابن باجة (أبو بكر بن الصائغ) الذي يعترف له ابن الطفيل نفسه بأنه كان «أثقب ذهناً وأصح نظراً وأصدق روية» بين جميع المتأخرين «غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته.»

والفكرة التي يدور كتاب «تدبير المتوحد» حولها هي استطاعة العقل البشري الوصول إلى الكمال التام بمجرد التفكير الذاتي دون أي نقل أو تقليد ودون أي تعليم وإرشاد فلسفي أو ديني.

لا شك في أن هذه الفكرة كانت شائعة بين الفلاسفة الإسلاميين وهي تظهر لنا جلية لدى ابن سينا في كتابه «النجاة» ولكن بينما نجدها عند ابن سينا قد جاءت عرضاً في سياق حديثه عن المنطق، نراها بالعكس قد أصبحت عند ابن باجة الموضوع الأساسي لأهم مؤلفاته. ثم نرى الفكرة نفسها عند ابن الطفيل قد ازدادت وضوحاً وجلاء ولبست ثوباً جديداً يختلف كل الاختلاف عما لدى ابن باجة. والحقيقة أن ابن الطفيل يمتاز، كما يقول عنه غوتييه، بالإبداع في اقتباساته.

وسيظهر لنا هذا الإبداع بعد تحليل موضوع القصة نفسه وتعداد مزاياها وصفاتها الخاصة.

ج — حي بن يقظان

بين التطور الطبيعي والنظام الاجتماعي

لقد حاول ابن باجة في كتابه « تدبير المتوحد » أن يصف كيف يمكن للفرد أو لجماعة صغيرة من المفكرين الأحرار أن يكونوا ضمن المدينة السائدة مدينة جديدة فاضلة كهدف ومثل أعلى للمستقبل .

أما ابن الطفيل فقد تقدم خطوة أخرى وكتب قصة حي بن يقظان ليشرح لنا ، بمثال متطرف ، مراحل التطور الطبيعي للإنسان في حالة محضة ويبين لنا علاقة الفرد بالجماعة بصورة حية واضحة جلية . فانتخب في سبيل هذه الغاية مسرحاً لقصته جزيرتين : في إحداهما نرى الجمعية البشرية بتقاليدها وعاداتها المتوارثة ، وفي الثانية الإنسان المحض في تطوره الطبيعي مجرداً عن تأثير الاجتماع .

وقد حرص ابن الطفيل على أن لا تكون هناك أية صلة ، مهما كانت ضئيلة ، لبطل قصته مع الجمعية البشرية الراهنة ؛ لذلك جعله يبدأ حياته منذ الولادة في جزيرة خالية لا أثر للإنسان فيها البتة . ولا يبعد أن يكون ابن الطفيل قد قصد أيضاً تمثيل أول ظهور الإنسان على وجه الأرض بعد أن لم يكن موجوداً فانتخب لذلك « جزيرة من جزائر الهند التي تحت خط الاستواء حيث يتولد الإنسان من غير أم ولا أب »[1] « لأن تلك الجزيرة أعدل بقاع الأرض هواء وأتمها لشروق النور الأعلى عليها استعداداً »[2]

---

(١) حي بن يقظان صفحة ٧٥ (٢) ص ٧٦

وبعد بحث طويل عن كيفية تأثير أشعة الشمس [1] وعن تخمر الطينة الصالحة على مر السنين والأعوام وامتزاج القوى وتعادلها وتكافئها [2] أتى به ابن الطفيل شاهداً على صحة ما ذكر من تجويز التولد الذاتي الطبيعي ، نراه يقص علينا وجهاً آخر عن نشأة حي بن يقظان لإسكات من أنكر جواز تولد الإنسان من غير أب ولا أم : فافترض أنه ولد في جزيرة مجاورة لجزيرته من أخت الملك التي خافت من أخيها فقذفته في اليم ، وجرفه المد إلى الجزيرة الثانية حيث التقطته ظبية كانت فقدت طلاها فحنت عليه وألقمته حلمتها وأروته لبناً سائغاً . وقد مرّ معنا أن ابن الطفيل قد اقتبس المرضعة الوحشية عن ابن سينا الذي كان يرمز بالتغذية بلبنها إلى إفاضة الكمال عليه عما فوقه .

ويجب أن لا نمر بوصف ابن الطفيل عن كيفية تكون أعضاء الإنسان جميعها [3] دون الإشارة إلى دقة هذا الوصف واستناده إلى العلوم الطبيعية وما وصلت إليه من معرفة في التشريح وفي تطور الجنين بالرحم .

ثم ينتقل ابن الطفيل إلى وصف تربية الطفل وتعهد الظبية له . ولا نغالي إذا قلنا إن وصفه هنا يفوق كل ما نعرفه في هذا الباب بالدقة وشدة الملاحظة وسعة الاختبار : فهو لم يترك شاردة ولا واردة إلا أتى بها فشرح محاكاة الطفل لأصوات الحيوانات فى الاستصراخ والاستئلاف والاستدعاء والاستدفاع [4] . وفي ذلك إشارة إلى نشأة اللغة الطبيعية

---

(1) حي بن يقظان ص ٧٦ — ٧٨
(2) حي بن يقظان ص ٨٢
(3) حي بن يقظان صفحة ٨٤ — ٨٦
(4) حي بن يقظان صفحة ٨٨

وكذلك بين فضل اليدين في الإنسان على أعضاء الحيوانات [1] وأوضح عمل الحواس واتصال الأعضاء الظاهرة بالأعضاء الباطنية ووظيفة القلب في الجسم الحيواني .

وبعد ذلك تكلم عن اكتشاف حي بن يقظان للنار بانقداحها في أجمة قصب على سبيل المحاكة [2] وأبان أهمية هذا الاكتشاف في تهيئة الغذاء وفي التدفئة والتنوير وشرح كيفية اهتدائه إلى استعمال الآلات [3] . وهكذا مازال حي بن يقظان يتقدم حتى استطاع أن يؤمن حياته المادية كما توصل بالملاحظة والتفكير إلى معرفة أسرار الطبيعة والأفلاك ، وإلى إدراك وجود الإله وفهم كوامن نفسه ، كل ذلك بعقله وحده فقط دون أية حاجة إلى إرشاد أو تعليم من غيره . وكان يتقدم في المعرفة والسيطرة على الطبيعة بصورة تدريجية حسب مراحل معينة ، جعل ابن الطفيل مدة كل واحدة منها سبع سنوات حتى توصل بعد المرحلة السابعة (أي بعد ٧ × ٧ = ٤٩ سنة) إلى أسمى مايمكن أن يصل إليه العقل البشري ، وهو الكشف الباطني لإدراك القوة الإلهية إذ « تحصل المشاهدة الصرفة والاستغراق المحض الذى لا التفات فيه بوجه من الوجوه إلا إلى الموجود الواجب الوجود . والذي يشاهد هذه المشاهدة قد غابت عنه ذات نفسه وفنيت وتلاشت وكذلك سائر الذوات ، كثيرة كانت أو قليلة ، إلا ذات الواحد الحق . »

---

(١) حي بن يقظان صفحة ٩١

(٢) حي بن يقظان صفحة ١٠٠

(٣) حي بن يقظان صفحة ١٠٥

وهنا يفيض ابن الطفيل في ذكر الأعمال والتمارين الصوفية وضروب التشبهات وأنواع المجاهدات التي تقوم عليها طريقة الحكمة المشرقية في إدراك حقيقة الوجود والارتقاء في مشاهدة الأفلاك والذوات الإلهية.

في هذه الحالة وصل من الجزيرة المجاورة الحكيم أبسال الذي كان قد تعلق بطاب العزلة، خلافاً لصاحبه سلامان الذي تعلق بملازمة الجماعة حتى أدى الاختلاف بينهما إلى الافتراق.

وعقب تلاقي حي بن يقظان مع أبسال وحصول التفاهم بينهما، بعد صعوبات كثيرة لعدم معرفة حي اللغة وضرورة صرفه زمناً لتعلمها، ظهر للاثنين أن فلسفة أحدهما لاتختلف في حقيقتها عن ديانة الآخر.

وحقاً فإن جميع الفلاسفة الإسلاميين كانوا ينظرون إلى الفلسفة والدين كصورتين للحقيقة نفسها: إحداهما أي الفلسفة، طبيعية، صريحة، واضحة؛ بينما الثانية، أي الدين، قد جاءت متسترة تحت الرموز وضروب الأمثال. وقد تعجب حي بن يقظان من إضراب الرسل عن المكاشفة حتى وقع الناس في أمر عظيم من التجسيم، كما أنه لم يعرف وجه الحكمة في إباحة الدين لاقتناء الأموال والتوسع في المأكل؛ ورأى أن مافي الشرع من أحكام زكاة وبيوع وربا وحدود وعقوبات كله تطويل. ولو أن الناس فهموا الأمر على حقيقته لأعرضوا عن هذه البواطل ولم يكن لأحد اختصاص بمال يسأل عن زكاته أو تقطيع الأيدي على سرقته أو تذهب النفوس على أخذه مجاهرة.

وقد صمم حي بن يقظان لما سمع عما عليه الناس من مثل هذا الباطل

في الجزيرة المجاورة ، فقرّر الذهاب إليها ليكشف إلى أهلها عن وجه الحقيقة ولكنه لم يبدأ في مخالطة الناس ودعوتهم إلى الحق مدة قصيرة حتى تحقق لديه أن جمهورهم بعيد عن فهم الحقيقة الخالصة ، ورأى أنه قد أخطأ في ظنه بأن الناس كلهم ذوو فطر فائقة ، وأذهان ثاقبة ، ونفوس حازمة ؛ لأنه لم يكن يدري ما هم عليه من البلادة والنقص ، وسوء الرأي وضعف العزم ، وأنهم كالأنعام بل هم أضل سبيلا ! وتصفح طبقات الناس فرأى كل حزب بما لديهم فرحون ، قد اتخذوا إلههم هواهم ، ومعبودهم شهواتهم ، وتهالكوا في جمع حطام الدنيا ، وألهاهم التكاثر ؛ لا تنجع فيهم الموعظة ، ولا تعمل فيهم الكلمة الحسنة ؛ غاية كل واحد منهم تقتصر على مال يجمعه ، أو لذة ينالها ، أو شهوة يقتضيها ، أو غيظ يتشفى به ، أو جاه يحرزه ، أو عمل من أعمال الشرع يتزين به ، أو يدافع عن رقبته ! عند ذلك أدرك حي بن يقظان السبب في التجاء الرسل إلى الرموز والأمثال لتقريب الحقيقة إلى أذهان الجماهير ؛ واقتنع بأنه لا سبيل إلى الإصلاح وقرر الرجوع مع ابسال إلى جزيرته الخالية ....

***

هذه قصة حي بن يقظان . وهي ، كما ترى ، تشتمل على قسمين قد خصص ابن الطفيل القسم الأول الأكبر لوصف تطور حي بن يقظان الطبيعي . على أنه من المستبعد أن يكون ابن الطفيل قد قصد من هذا القسم القول بإمكان وصول الفرد المتوحد إلى ما وصل إليه حي دون مساعدة الجماعة ؛ بل إنما غايته هي تمثيل إمكان تطور البشرية دون حاجة إلى وحي منزل . وهذه الفكرة هي التي تعود إلينا من

بعد عن ابن خلدون عند تصريحه بأن النبوة ليست ضرورية لحياة البشر الاجتماعية ٠

أما القسم الثاني الذي يصف فيه ابن الطفيل ذهاب حي بن يقظان إلى الجزيرة المجاورة وإقامته بين سكانها ، فإنه ليس سوى وسيلة للنقد الاجتماعي من طرف خفي : فقد أراد ابن الطفيل بذلك تشريح أحوال عصره الاجتماعية ، وبيان فساد الأنظمة ، وانحطاط الأخلاق ، وتفسخ العقائد الدينية .

***

وإذا أردنا الآن أن نلقي نظرة عامة على قصة ابن الطفيل فإننا نقول بأنها تختلف عن قصة ابن سينا بقربها من الحقيقة الواقعة ، فإن بطل ابن الطفيل يصور لنا عقل الإنسان الطبيعي بينما قصة ابن سينا تمثل لنا عقلاً فوق البشر ٠

***

وكذلك يجب أن نذكر الفرق بين شخصية حي بن يقظان وبين شخصية روبنسون كروزه المشهورة : فقد سبق لكثير من الكتاب أن أشاروا إلى الشبه العظيم بين الشخصيتين وأرادوا أن يجدوا صلة اقتباس وتقليد بين الثانية والأولى ٠

وحقاً فإن الروائي الانكليزي «دانيال دي فو» (Daniel de Foe) قد كتب في أوائل القرن الثامن عشر رواية « روبنسون كروزه » ليبين لنا كيف أن رجلاً وحيداً استطاع أن يعيش مدة ثمانية وعشرين عاماً في جزيرة خالية وتوصل بعقله إلى أن يكتشف كثيراً من الأمور ،

ويتقن مختلف الصناعات ، ويسيطر على الطبيعة ثم يدرك قدرة الإله في آثاره . ولكن يجب أن لا ننسى بأن دي فو لم يكن يرمي إلى تفضيل حياة الطبيعة على الحياة الاجتماعية، عدا أن بطل روايته روبنصون لم يولد وحيداً في هذه الجزيرة ، بل قد خرج من بلاده وأهله كشاب غرٍّ في سفينة وحده ، فحطمت الزوبعة سفينته ، ووقع أسيراً في أيدي قرصان البحر ثم فر حتى وصل إلى الجزيرة الخالية . وقد استطاع أن يعيش بفضل ما كان عنده من المعلومات ، خلافاً لحي بن يقظان الذي ولد من غير أب ولا أم ، ولم يستفد من عمل البشر قبله شيئاً .

وهناك فرق كبير أيضاً بين تطور حيـاة كل من البطلين من الناحية النفسية : فإنه بينما اقتصر تطور روبنصون العقلي على بعض الملاحظات الجزئية في نظام الكون ، نرى حي بن يقظان يقطع جميع الأدوار والمراحل التي يمر منها العقل البشري عامة للوصول إلى أسمى درجات المعرفة . فإن الغاية الفلسفية عند دي فو لم تأت إلا عرضاً، بينما هي الأساس عند ابن الطفيل .

وكما تمتاز قصة ابن الطفيل عن قصة دي فو من الناحية الفلسفية ، فإنها تمتاز أيضاً من غيرها من القصص الفلسفية الشرقية بالقرب من الحقيقة الواقعة ، وبالوصف الطبيعي ، والتفصيلات الدقيقة عن الحياة العملية؛ عدا عن رشاقة الأسلوب ، وسهولة العبارة، وحسن الترتيب ؛ وهي بهذه المزايا تعتبر ، ولاشك ، في مقدمة الآثار العربية التي تستحق الخلود في تاريخ الفكر البشري .

حيّ بن يقظان

لأبي بكر محمد «بن طفيل» الأندلسي



ملاحظة

قوبلت هذه الطبعة على جميع النسخ المطبوعة قبلها في الشرق والغرب . كما قوبلت على نسخة خطية قيمة مكتوبة بقلم العالم الجليل المرحوم الشيخ محمد الطنطاوي تجد وصفاً لها على الصفحة ١٤ من هذه الطبعة .

فما أشير إليه في صلب الكلام بين هلالين (...) ورمز إليه بحرف « ع » في الحواشي يدل على الزيادات أو الفروق في النسخ المطبوعة ؛ وما أشير إليه بين معقوفتين [...] ورمز إليه بحرف « ط » في الحواشي يدل على الزيادات أو الفروق الموجودة في النسخة المخطوطة .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العظيم الأعظم ، القديم الأقدم ، العليم الأعلم ، الحكيم الأحكم ، الرحيم الأرحم ، الكريم الأكرم ، الحليم الأحلم ، « ٱلَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ، عَلَّمَ ٱلْإِنْسَانَ مَالَمْ يَعْلَمْ[١] » و « كَانَ فَضْلُ ٱللهِ عَلَيْكَ عَظِيماً[٢] » . أَحْمَدُهُ على فواضل النعماء ، وأشكرهُ على تتابع الآلاء . وأشهد أنْ لا إله إلاَّ الله وحده لا شريك له ، وأن محمداً عبده ورسوله ، صاحب الخُلُقِ الطاهر ، والمعجز الباهر ، والبرهان القاهر ، والسيف الشاهر ؛ صلوات الله عليه وسلامه وعلى آله وأصحابه أولي الهمم العظائم ، وذوي المناقب والمعالم ، وعلى جميع الصحابة والتابعين ، إلى يوم الدين ، وَسَلَّمَ تسليماً كثيراً .

---

(١) قرآن كريم : سورة « العلق » الآية ٤

(٢) قرآن كريم : سورة « النساء » الآية ١١٢

تمهيدات

سألتَ أيُّها الأخ الكريم، الصفي (الحميم) - منحك الله البقاءَ الأبدي، وأسعدكَ السعد السرمدي - أنْ أبثَّ إليك ما أمكنني بثُّه منْ أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ (الإمام) الرئيس أبو علي بن سينا[1] (فاعلم): أن من أراد الحق الذي لا جمجمة[2] فيه، فعليه بطلبها والجد في اقتنائها.

وصف الحال التي شعر بها ابن طفيل

ولقد حرَّكَ مني سؤالك خاطراً شريفاً أفضى بي - والحمد لله - إلى مشاهدة حالٍ لمْ أشهدها قبل، وانتهى بي إلى مبلغ هو من الغرابة، بحيث لا يصفه لسان، ولا يقوم به بيان: لأنه من طور غير طورهما، وعالم غير عالمهما[3].

غير أنَّ تلك الحال، لما لها من البهجة والسرور، واللذة (والحبور)، لا يستطيع من وصل إليها وانتهى إلى حد من

(١) ابن سينا: راجع: المنقذ من الضلال، الطبعة الثالثة ص ٨٨ حاشية ٥؛ وراجع أيضاً: جميل صليبا «من أفلاطون إلى ابن سينا (الطبعة الثانية)؛ و «ابن سينا: درس، تحليل، منتخبات» له أيضاً دمشق: مكتب النشر العربي ١٣٥٦ — ١٩٣٧

(٢) في ط: خمخمة (٣) في ع: طورها، وعالم غير عالمها.

حدودها ، أنْ يكتمَ أمرها أو يخفي سرها ، بل يعتريه من الطرب والنشاط والمرح والانبساط ، ما يحمله على البوح بها مجملة دون تفصيل ، وإنْ كان ممن لم تحذقه العلوم قال فيها بغير تحصيل ؛ حتى إن بعضهم قال في هذه الحال : « سبحاني ، ما أعظم شاني ! »[1] وقال غيره : « أنا الحق ! » وقال غيره : « ليس في الثوب إلا الله ! »[2]

« وأما الشيخ أبو حامد الغزالي[3] (رحمة الله عليه) ، فقال متمثلاً عند وصوله إلى هذا الحال بهذا البيت :

فكانَ ما كانَ مما لستُ أذكرهُ
فظنَّ خيراً ولا تسألْ عن الخبرِ[4]

وإنما أدَّبته المعارف ، وحذقته العلوم .

---

(١) تنسب هذه الجملة لأبي يزيد البسطامي (٢) تنسب هاتان الجملتان للحلاّج . وقيل إن أولاهما كانت من أقوى الأسباب الظاهرة التي دعت وزير المقتدر لصلبه . وقد جاء الغزالي فيما بعد وفسرها بقوله : « إنها أعلى مراتب التوحيد . » وأما ثانيتهما فقد قالها الحلاج حين صعوده المشنقة (٣) الغزالي : راجع : المنقذ من الضلال ، الطبعة الثالثة (١٣٥٨ — ١٩٣٩) تجد فيها ترجمة ضافية للغزالي مع شرح وتحليل للمنقذ نفسه . وهذه الطبعة هي التي نشير إليها دائماً (٤) راجع : المنقذ ، ص ١٣٤

انتقاد الفلاسفة

نقد فلسفة ابن الصائغ

وانظر إلى قول أبي بكر بن الصائغ [1] المتصل كلامه في صفة الاتصال ، فإنه يقول : « إذا فهم [2] المعنى المقصود من كتابة ذلك ، ظهر عند ذلك أنه لا يمكن أن يكون معلومه

---

(١) ابن الصائغ (أواخر القرن الخامس ؟ - ٥٣٣ هـ ؟) : أبو بكر محمد بن يحيى ويعرف أيضاً بـ « ابن باجّة » ، ويطلق عليه الفرنجة اسم « Avenpace » و « Avimpace » : فيلسوف عربي شهير ، كان له باع واسع في الطب والفلك والطبيعة والرياضة والموسيقا . ولد بسرقسطة وتوفي في فاس مسموماً . تألبت عليه الحكومة والشعب له ورمي بالإلحاد والخروج على القرآن والدين ، لأنه أول من أذاع العلوم الفلسفية في الأندلس ، وهو الذي أعطى للفلسفة العربية في ذلك القطر حرية ضد الميول الصوفية التي ابتدعها الغزالي . كتب شروحاً على كثير من مؤلفات أرسطو ، وصنف كتباً عديدة تجد ذكراً لها في « ابن أبي أصيبعة » لم يصلنا منها سوى « مجموعة في الفلسفة والطب والطبيعيات » منها نسخة في برلين وأخرى في أوكسفورد ، و « رسالة الوداع » مفسرة بالعبرية . وقد اختصر « رسالة تدبير المتوحد » « موسى النربوني » (Moïse de Narbonne) ونشرت في برلين عام ١٨٩٦

(٢) في ط : تفهم

من العلوم المتعاطاة في رتبة[1]، وحصلَ متصوَّرُه، بفهم ذلك المعنى، في رتبة يرى نفسه فيها مبايناً لجميع ما تقدم، مع اعتقادات[2] أُخر ليست هيولانية[3]، وهي أَجلُّ من أنْ تنسب إلى الحياة الطبيعية، بل هي أحوال من أحوال السعداء منزهة[4] عن تركيب الحياة الطبيعية (بل هي أحوال من أحوال السعداء)، خليقةٌ أَنْ يقال لها أحوالٌ إلهية يهبها الله (سبحانه وتعالى) لمن يشاء من عباده»

وهذه الرتبة التي أشار إليها أبو بكر يُنتهى إليها بطريق العلم[5] النظريّ والبحث الفكري. ولا شك أنه بلغها ولم يتخطَّها.

* * *

وأما الرتبة التي أشرنا إليها (نحن) أولاً، فهي غيرها وإنْ كانت إيَّاها بمعنى أنه لا ينكشف فيها أمر على خلاف ما انكشف في هذه، وإنما تغايرها بزيادة الوضوح، ومشاهدتها بأمر لا نسميه قوة إلاّ على المجاز؛ إذ لا نجد في الألفاظ الجمهورية، ولا في الاصطلاحات الخاصة، أسماءً تدل على الشيء الذي يشاهد به ذلك

(١) في ط: مرتبة (٢) في ط: أشياء (٣) الهيولي: لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة. وفي الاصطلاح: هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين: الجسمية والنوعية (٤) في ط: مهذبة (٥) في ط: التعليم.

النوع من المشاهدة . وهذه الحال التي ذكرناها وحرّكنا سوءُ الْلك إلى ذوقٍ منها ، هي من جملة الأحوال التي نبَّه عليها الشيخ أبو علي حيث يقول : « ثم إذا بلغت به الإرادة والرياضة حداً ما ، عنّت له خلسات ، من اطلاع نور الحق ، لذيذَةٌ ، كأنها بروق تومض إليه ، ثم تخمد عنه ؛ ثم إنه تكثر عليه هذه الغواشي إذا أَمعن في الارتياض ، ثم إنه ليوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض ؛ فكلما لَمحَ شيئًا عاج منه إلى جنات القدس ، فيذكر من أمره أمراً ، فيغشاه غاش ، فيكاد يرى الحق في كل شيءٍ . ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغًا ينقلب له وقته سكينة : فيصير المخطوف مألوفاً ، والوميض شهاباً بيناً ، وتحصل له معارفة مستقرة كأنها صحبة مستمرة ... » إلى ما وصفه من تدريج المراتب ، وانتهائها إلى النيل بأن يصير سره مرآة مجلوة يحاذي بها شطر الحق . « وحينئذ تدرُّ عليه اللذات العلى ، ويفرح بنفسه لما (يرى) بها من أثر الحق ويكون له في هذه الرتبة نَظَرٌ إلى الحق ، ونظر إلى نفسه ، وهو بعدُ متردِّدٌ . ثم إنه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط ، وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة ، وهناك يحقّ الوصول »[1].

---

(١) كلام ابن سينا

فهذه الأحوال التي وصفها (رضي الله عنه) ، إنما أراد بها أن تكون له ذوقاً ، لا على سبيل الإدراك النظري المستخرج بالمقاييس ، وتقديم المقدمات ، وإنتاج النتائج[1] ؛ وإن أردت مثالاً يظهر لك به الفرق بين إدراك هذه الطائفة وإدراك سواها ، فتخيل حال من خلق[2] مكفوف البصر ، إلا أنه جيد الفطرة ، قوي الحدس ثابت الحفظ ، مسدد الخاطر ؛ فنشأ مذ كان في بلدة من البلدان ، وما زال يتعرف أشخاص الناس بها ، وكثيراً من أنواع الحيوان والجمادات ، وسكك المدينة ومسالكها وديارها وأسواقها ، بما له من ضروب الإدراكات الأخر ؛ حتى صار (بحيث) يمشي في تلك المدينة بغير دليل ، ويعرف كل من يلقاه ويسلم عليه بأول وهلة . وكان يعرف الألوان وحدها بشروح أسمائها ، وبعض حدود تدل عليها . ثم إنه بعد أن حصل في هذه الرتبة ، فتح بصره وحدثت له الرؤية البصرية ، فمشى في تلك المدينة كلها وطاف بها[3] فلم يجد أمراً على خلاف ما كان يعتقده ، ولا أنكر من أمرها شيئاً . وصادف الألوان على نحو صدق الرسوم عنده ، التي كانت رسمت له بها ، غير أنه في ذلك كله حدث له أمران عظيمان ، أحدهما

(١) في ط : تنيمنج (٢) في ط : فتخيل من ولد . (٣) في ط : وأسواقها

تابع للآخر ، وهما : زيادة الوضوح والانبلاج ، واللذة العظيمة . فحال الناظرين الذين لم يصلوا إلى طور الولاية هي حالة الأعمى[1] الأولى ، والألوان التي في (هذه) الحال معلومة بشروح أسمائها ، هي تلك الأمور التي قال أبو بكر إنَّها أجلُّ مِنْ أنْ تُنسب إلى الحياة الطبيعية ، يهبها الله لمن يشاء من عباده[2] . وحال النظار الذين وصلوا إلى طور الولاية ومنحهم الله تعالى ذلك الشيء الذي قلنا إنه لا يسمى قوة إلا على سبيل المجاز[3] ، هي الحالة الثانية .

ما يعنيه ابن طفيل بـ « إدراك أهل النظر »

وقد يوجد في النادر من (هو بمنزلة مَنْ) كان أبداً ثاقب البصيرة ، مفتوحَ البصر غيرَ محتاج إلى النظر . ولست أعني – أكرمك الله بولايته – بإدراك أهل النظر ها هنا ، ما يدر كونه من عالم الطبيعة ، وبإدراك أهل الولاية ، ما يدر كونه مما بعد الطبيعة ؛ فإن هذين المدركين متباينان جداً بأنفسها ، ولا يلتبس أحدهما بالآخر . بل الذي نعنيه[4] بادراك أهل النظر ، ما يدر كونه مما بعد الطبيعة ، مثل ما أدركه أبو بكر . ويُشترط في إدراكهم هذا أن يكون

(١) في ط : هي الحال الاولى . (٢) كلام ابن الصائغ
(٣) في ط : إلاَّ مجازاً (٤) في ط : تعني

حقاً صحيحاً . وحينئذ يقع النظر[1] بينه وبين إدراك أهل الولاية الذين[2] يعتنون بتلك الأشياء بعينها ، مع زيادة وضوح ، وعظيم[3] التذاذ . وقد عاب أبو بكر (ذكر) هذا الالتذاذ على القوم ، وذكر أنه للقوة الخيالية ، ووعد بأنْ يصف ما ينبغي[4] أن يكون حال السعداء عند ذلك ، بقولٍ مفسّر مبين . وينبغي أن يقال له [هاهنا] : «لا تَستَحْلِ طعم شيءٍ لم تذق ، ولا تتخطّ رقاب الصدّيقين !» ولم يفعل الرجل شيئاً من ذلك ، ولا وفى بهذه العدَة ، و (قد) يشبه أن منعه عن[5] ذلك ما ذكره من ضيق الوقت واشتغاله بالنزول إلى «وَهْرَان[6]» رأى أنه إنْ وصف تلك الحال اضْطَرَّهُ القول إلى أشياء ، فيها قَدْحٌ عليه في سيرته ، وتكذيبٌ لما أثبته من الحث على الاستكثار من المال والجمع له ، وتصريف وجوه الحيل في اكتسابه .

* * *

وقد خرج بنا الكلام إلى غير ما حركتنا إليه بسؤالك بعض خروج ، بحسب ما دعت الضرورة إليه ، وظهر بهذا القول أن مطلوبك لم يتعدّ[7] أحد غرضين :

---

(١) في ط : التنظير (٢) في ط : الذي تعني به تلك
(٣) في ط : عظم (٤) في ط : كيف (٥) في ط : من (٦) وَهرَان : مدينة في الجزائر قريبة من تلمسان (٧) في ط : لن يعدو .

١ – إمـا أن نسأل عمّا يراه أصحاب المشاهدة والأذواق والحضور في طور الولاية : فهذا ممـا لا يمكن إثباته على حقيقة أمره في كتاب ؛ ومتى حاول أحد ذلك وتكلفه بالقول أو الكتب ، استحالت حقيقته[1] ، وصار من قبيل القسم الآخر النظري ، لأنه إذا كُسِيَ الحروف والأصوات و قُرِبَ من عالم الشهادة ، لم يبق على ما كان عليه بوجه ولا حال ، واختلفت العبارات فيه اختلافاً كثيراً ، وزلتْ (به) أقدام قوم عن الصراط المستقيم[2] ، وظن بآخرين أن أقدامهم زلَّتْ وهي لم تزِل ؛ وإنما كان ذلك لأنه أمر لا نهاية له في حضرة متسعة الأكناف ، محيطة غير محاط بها .

٢ – والغرض الثاني من الغرضين اللذين قلنا إن سؤالك لن يتعدى[3] أحدهما ، هو أنْ تبتغي التعريف بهذا الأمر على طريقة أهل النظر . وهذا – أكرمك الله بولايته – شيء يحتمل أن يوضع في الكتب وتتصرف به العبارات ، ولكنه أعدم من الكبريت الأحمر ، ولا سيما في هذا الصُّقع الذي نحن فيه ، لأنه من الغرابة في حد لا يظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد ؛ ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس بهِ إلا رمزاً ، فإن الملة الحنيفية والشريعة المحمدية[4] قد منعت

---

(١) في ط : عينه (٢) في ط : السوي (٣) لن يعدو (٤) في ط : الحقيقة .

من الخوض فيه ، وحذَّرت عنه . ولا نظنن أن الفلسفة التي وصلتْ إلينا في كتب أرسطوطاليس وأبي نصر[1] وفي كتاب الشفاء[2] تفي بهذا الغرض الذي أردته ، ولا أنَّ أحداً من أهل الأندلس كتب فيه شيئاً فيه كفاية ، وذلك أن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة ، قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها ، قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم[3] وبلغوا فيها مبلغاً رفيعاً ، ولم يقدروا على أكثر من ذلك . ثم خلف من بعدهم خَلَفٌ زادوا عليهم بشيء من علم المنطق ، فنظروا فيه ولم يُفْضِ بهم إلى حقيقة الكمال ؛ فكان فيهم من قال :

بَرَّحَ بِي أَنَّ عُلُومَ ٱلْوَرَى ... اِثْنَانِ مَا إِنْ فِيهِمَا مِنْ مَزِيدْ

---

(١) الفارابي : راجع المنقذ ص٨٩ ، ح ١ (٢) الشفاء : كتاب في المنطق والحكمة للشيخ الرئيس ابن سينا : طبع منه الفن الأول من الطبيعيات في السماع الطبيعي ، والفن الثالث عشر في الإلهيات — بهامشه حواش كثيرة ومعها حاشية « صدر الحكماء والمتألهين » على الشفاء في جزء ثالث — ج ٣ طبع حجر : طهران ١٣٠٣ هـ .

راجع : جميل صليبا : « من أفلاطون الى ابن سينا » ؛ و « ابن سينا : درس ، تحليل ، منتخبات » له أيضاً . دمشق ١٩٣٨ مكتب النشر العربي

(٣) راجع : الفارابي احصاء العلوم ص ٣٤

« حقيقة » يعجز تحصيلها[1] و« باطل » تحصيله ما يفيد

ثم خلف من بعدهم خَلْف آخر أحذق منهم نظراً ، وأقرب إلى الحقيقة . ولم يكن فيهم أثقب ذهناً ، ولا أصح نظراً ، ولا أصدق روية ، من أبي بكر بن الصائغ . غير أنه شغلته الدنيا ، حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه ، وبث خفايا حكمته . وأكثر ما يوجد له من التآليف إنما هي كاملة ومجزومة[2] من أواخرها ، ككتابه « في النفس » و « تدبير المتوحد » وما كتبه في المنطق وعلم الطبيعة . وأما كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة ورسائل مختلسة ، وقد صرّح هو نفسه بذلك ، وذكر أنّ المعنى المقصود برهانه في « رسالة الاتصال » ليس يعطيه ذلك القول عطاءً بيّناً إلاّ بعد عسر واستكراه شديد ، وأن ترتيب عبارته في بعض المواضع على غير الطريق الأكمل ؛ ولو اتسع له الوقت مال لتبديلها . فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل ، ونحن لم نلق شخصه .

وأما من كان معاصراً له ممن (لم) وُصِف بأنه في مثل درجته ، فلم نرَ له تآليفاً

---

(١) في ط : بعسر (٢) في ط مخترمة .

وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا ، فهم بعد في حد التزايد أو الوقوف على غير كمال ، أو ممن لم تصل إلينا حقيقة أمره .

نقد فلسفة الفارابي

وأما ما وصل إلينا من كتب أبي نصر ، فأكثرها في المنطق . وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك : فقد أثبت في كتاب « الملة الفاضلة »[1] بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها ، بقاء لا نهاية له ؛ ثم صرّح في « السياسة المدنية » بأنها منحلة وصائرة إلى العدم ، و (أنه) لا بقاء إلا للنفوس [الفاضلة] الكاملة . ثم وصف في [شرح] « كتاب الأخلاق »[2] شيئاً من أمر السعادة الإنسانية ، وأنها إنما تكون في هذه الحياة (التي)[3] في هذه الدار ؛ ثم قال عقب ذلك كلاماً هذا معناه : « وكل ما يُذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز » . فهذا قد

---

(١) الملة الفاضلة أو مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة ، كما هو مشهور : كتاب للفارابي طبع لأول مرة باعتناء ديتريشي : ليدن ١٨٩٥ م . كما طبع عدة مرات في مصر (٢) السياسة المدنية وكتاب الأخلاق كتابان للفارابي لم يطبعا حتى اليوم (٣) في ط : في هذه الحياة وفي هذه الدار .

أيأس الخلق [1] جميعاً من رحمة الله (تعالى) ، وصيّر الفاضل والشرير في رتبة واحدة إذْ جعل مصير الكل إلى العدم ؛ وهذه زلة لا تقال ، وعثرة ليس بعدها جبر [2] . هذا مع [3] ما صرّح به من سوء معتقده في النبوة ، وأنها بزعمه للقوة الخيالية (خاصة) ، وتفضيله الفلسفة عليها إلى أشياء ليس بنا حاجة إلى إيرادها .

نقد فلسفة ابن سينا

وأما كتب « أرسطوطاليس » فقد تكفل الشيخ أبو علي بالتعبير عما فيها (وجرى على مذهبه) ، وسلك طريق فلسفته في « كتاب الشفاء » ، وصرح في أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك ، وأنه إنما ألف ذلك الكتاب على مذهب المشّائين [4] ، وأن من أراد الحق الذي لا جمجمة [5] فيه فعليه

---

(١) في ط : الناس (٢) في ط : جبور (٣) في ط : إلى

(٤) المشّاؤون : يطلق هـذا الاسم على أصحاب وتلاميذ أرسطاليس الذين كانوا يمشون وإياه في حديقة مدرسته التي أسسها في أثينا ودعاها « لوكايون » (Lycée) ، يدرسون ويحللون ويستنبطون . فقد اتخذ المعلم الأول حداً وسطاً بين سقراط الذي كان يبث تعاليمه جوّاباً في شوارع المدينة ، وبين أفلاطون الذي استقر في « الأكاديمية » .

(٥) في ط : خمخمة

بكتابه في « الفلسفة المشرقية » .[1] ومن عُنِيَ بقراءة كتاب « الشفاء » وبقراءة كتب أرسطوطاليس ، ظهر له في أكثر الأمور أنها تتفق ؛ وإن كان في كتاب « الشفا » أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو . وإذا أُخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو و كتاب « الشفاء » على ظاهره دون أن يُتفطَّنَ لسره وباطنه ، لم يوصل به إلى الكمال حسبما نبَّه عليه الشيخ أبو علي في كتاب « الشفاء » .

نقد فلسفة الغزالي

وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي فهو بحسب مخاطبته للجمهور ، يربط في موضع ، ويحل في آخر ، ويكفِّر بأشياءَ ثم ينتحلها[2] ؛ ثم إنه من جملة ما كفَّر به الفلاسفة في « كتاب التهافت »[3] إنكارهم لحشر الأجساد ، وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة . ثم قال في أول كتاب

---

(١) الفلسفة المشرقية : مجموعة رسائل للشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا بينها رسالة « حي بن يقظان » — وهي غير هذه — أولها : « بسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقي إلاَّ بالله وإليه أنيب » — طبعت هذه الرسالة مع شرح مختار باعتناء ميكائيل بن يحيى المهرني في ليدن ١٨٨٩ كما طبعت في مصر ضمن مجموع « جامع البدائع » .   (٢) في ع : يتحللها   (٣) تهافت ص ٨١؛ القاهرة : المطبعة الخيرية ١٣١٩ هـ .

« الميزان[1] » : « إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع . » ثم قال في كتاب « المنقذ من الضلال ، والمفصح بالأحوال » : « إن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية ، وإن أمره إنما وقف على بعد طول البحث »[2] وفي كتبه من هذا النوع كثير يراه من تصفحها وأمعن[3] النظر فيها .
وقد اعتذر عن هذا الفعل في آخر كتاب « ميزان العمل » ، حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام :

١ – رأيٌ يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه ؛
٢ – ورأيٌ يكون بحسب مايخاطب به كل سائل ومسترشد ؛
٣ – ورأيٌ يكون بين الإنسان وبين نفسه لا يطلع عليه إلا من هو شريكه في اعتقاده .

ثم قال بعد ذلك : « ولو لم يكن في هذه إلا مايشككك في اعتقادك الموروث لكفى بذلك نفعاً . فإن من يشك ، لم ينظر ؛ ومن لم ينظر ، لم يبصر ؛ ومن لم يبصر ، بقي[4] في العمى والحيرة . ثم تمثل بهذا البيت :

---

(١) ميزان العمل ص ٨ القاهرة : مط . كردستان العلمية ١٣٢٨ هـ .   (٢) راجع : المنقذ: ص ١٢٢   (٣) في ط : أنعم .
(٤) في ط : وقع .

« خُذْ مَا تَرَاهُ وَدَعْ شَيْئًا سَمِعْتَ بِهِ

فِي طَلْعَةِ الشَّمْسِ مَا يُغْنِيكَ عَنْ زُحَلِ[1] »

فهذه صفة تعليمه ؛ وأكثره إنما هو رمز وإشارة لا ينتفع بها إلا من وقف عليها ببصيرة نفسه أولاً ، ثم سمعها منه ثانياً ، أو من كان معداً لفهمها ، فائق الفطرة ، [فهو] يكتفي بأيسر إشارة . وقد ذكر في « كتاب الجوهر »[2] أن له كتباً مضنوناً بها (على غير أهلها)[3] وأنه ضمّنها صريح الحق . ولم يصل إلى الأندلس في علمنا منها شيء ، بل وصلت كتب يزعم بعض الناس أنها هي تلك المضنون بها ؛ وليس الأمر كذلك . وتلك الكتب هي كتاب « المعارف العقلية » وكتاب « النفخ والتسوية »[4] و « مسائل مجموعة » وسواها . وهذه الكتب ، وإن كانت فيها إشارات ، فإنها لا تتضمن عظيم زيادة في الكشف على ما هو مثبوت في كتبه المشهورة . وقد يوجد في كتاب « المقصد الأسنى »[5] ما هو أغمض مما في تلك . وقد صرّح هو بأن كتاب « المقصد الأسنى » ليس مضنوناً به ، فيلزم من ذلك أن هذه الكتب الواصلة

---

(١) الطغرائي (٢) راجع : المنقذ : ص ٩ رقم ٨ (٣) للغزالي كتاب مطبوع اسمه : « المضنون به على غير أهله » (٤) راجع : المنقذ ص ١٣ رقم ٥٣ (٥) راجع المنقذ ص ١١ رقم ٣١

ليست هي المضنون بهـا . وقد توهم بعض المتأخرين من كلامه الواقع في آخر «كتاب المشكاة»[1] أمراً عظيماً أوقعه في مهواة لا مخلص له منها، وهو قوله — بعد ذكر أصناف المحجوبين بالأنوار، ثم انتقاله إلى ذكر الواصلين — : إنهم وقفوا على أن هذا الموجود (العظيم) متصف بصفة تنافي الوحدانية المحضة . فأراد أن يلزمه من ذلك أنه يعتقد أن [الأول] الحقّ سبحانه في ذاته كثرة ما ؛ تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً !

ولا شك عندنا في أن الشيخ أبا حامد ممن سعد السعادة القُصوى ، ووصل تلك المواصل الشريفة (المقدسة) . لكنّ كتبه المضنون بها المشتملة على علم المكاشفة ، لم تصل إلينا .

تمهيد لفلسفة ابن طفيل

ولم يتخلص لنا ، نحن ، الحق الذي انتهينا إليه ؛ وكان مبلغنا من العلم [إلا] بِتَتَبُّعِ كلامه وكلام الشيخ أبي علي ، وصرف بعضها إلى بعض ، وإضافة ذلك إلى الآراء التي نبغت في زماننا هذا ، ولهِجَ بها قوم من منتحلي الفلسفة ،

(١) راجع : المنقذ : ص ١٠ رقم ١٨

حتى استقام لنا الحق أولاً بطريق البحث والنظر ، ثم وجدنا منه الآن هـذا الذوق اليسير بالمشاهدة ؛ وحينئذ رأينا أنفسنا أهلاً لوضع كلام يؤثَرُ عنا ، وتعيَّن علينا أن تكون – (أيها السائل !) – أول من أتحفناه بما عندنا ، وأطلعناه على ما لدينا لصحيح ولائك ، وزكاء صفائك .
غير أَنَّا إنْ أُلقينا إليك بغايات ما انتهينا إليه من ذلك ، (من) قبل أن نُحْكِمَ مباديها معك ، لم يفدك ذلك شيئاً أكثر من أمر تقليدي مجمل ؛ هذا إنْ أنت حسَّنْتَ ظنك بنا بحسب المودة والمؤالفة ، لا بمعنى أنا نستحق أنْ يقبلَ قولنا .
[ونحن لا نرضى لك هـذه المنزلة] ونحن لا نقنع لك بهذه الرتبة (ولا نرضى لك إلا ما هو أعلى منها) ، إذ هي غير كفيلة بالنجاة ، فضلاً عن الفوز بأعلى الدرجات ؛ وإنما نريد أن نحملك على المسالك التي [قد] تقدّم عليها سلوكنا ، ونسبح بك في البحر الذي قد عبرناه أولاً حتى يفضيَ بك إلى ما أفضى بنا إليه : فتشاهد من ذلك ما شاهدناه ، وتتحقق ببصيرة نفسك كل ما تحققناه ، وتستغني عن ربط معرفتك بما عرفناه .
وهذا يحتاج إلى مقدار (معلوم) من الزمان غير يسير ، وفراغ من الشواغل وإقبال بالهمة كلها على هذا الفن . فإن

صدق منك هذا العزم ، وصحت نيتك للتشمير في هذا المطلب ، فستحمد عند الصباح مسراك ، وتنال بركة مسعاك ، وتكون قد أرضيت ربك وأرضاك ، وأنالك حيث تريده (من أملك ، وتطمح إليه بهمتك وَكُلِّيَّتِكَ . وأرجو أن أصل) من السلوك بك على أقصدِ الطريق ، وآمنها من الغوائل والآفات ، وإن عرضت الآن إليّ لمحة يسيرة على [سبيل] التشويق والحث على دخول الطريق ، فأنا واصف لك قصة «حي بن يقظان» و «أبسال وسلامان» اللذين سماهم الشيخ أبو علي . ففي «قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي ٱلْأَلْبَابِ[1]» وَ «ذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ[2] .»

---

(١) قرآن كريم سورة «يوسف» الآية ١١١

(٢) قرآن كريم سورة «ق» الآية ٣٧

قصة حي بن يقظان

كيف تكوّن حي بن يقظان

ذكر سلفنا الصالح – رضي الله عنهم – أن جزيرة من جزائر الهند التي تحت خط الاستواء ، وهي الجزيرة التي يتولَّد بها الإنسان[1] من غير أم ولا أب ، (وبها شجر يُثْمِرُ نساء ، وهي التي ذكر المسعودي[2] أنها جواري

---

(١) في ط : انسان (٢) المسعودي (؟ – ٣٨٦ هـ ؟) أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي من ذرية عبدالله بن مسعود : ١ – مؤرخ ، رحالة ، بحاثة ، من أهل بغداد ، أقام بمصر مدة . تصانيفه : « مروج الذهب ومعادن الجوهر » طبع بهامش تاريخ الكامل لابن الأثير من الجزء الأول إلى العاشر (مصر ١٣٠٣) وبهامش نفح الطيب لأحمد المقريء المغربي (مصر ١٣٠٢ و ١٣٠٤) وطبع وحده في بولاق ١٢٨٣ وفي مصر ١٣٠٣

وطبع في ٩ أجزاء في باريس باعتناء : « ميناروي كورتيل »
(Barbier de Meynard & Pavet de Cortelle)

٢ – التنبيه والإشراف : طبع باعتناء دي غويه في ليدن ١٨٩٣ ونقله إلى الفرنسية Carra de vaux

٣ – أخبار الزمان ومن أباده الحدثان : في ثلاثين مجلداً ليس منه الآن –

الواقواق[1]) لأن تلك الجزيرة أعدل بِقاع الأرض هواء ، وأتمها لشروق النور الأعلى[2] عليها استعداداً ، وإن كان ذلك على خلاف ما يراه جمهور الفلاسفة وكبار الأطباء ، فإنهم يرون أنّ أعدل ما في المعمورة الإقليم الرابع ؛ فإنْ كانوا قالوا ذلك لأنه صحّ عندهم أنه ليس على خط الاستواء عِمارة لمانع[3] من الموانع الأرضية ، فلقولهم : إنّ الإقليم الرابع أعدل بِقاع الأرض [الباقية] وجهٌ ، وإن كانوا إنما أرادوا بذلك أن ما على خط الاستواء شديد الحرارة ، كالذي يصرّح به أكثرهم فهو خطأ يقوم البرهان على خلافه . وذلك أنه قد تبرهن في العلوم الطبيعية أنه لا سبب لتكوُّن الحرارة إلا الحركةُ ، أو ملاقاةُ الأجسام (الحارة)

- إلا جزء واحد في خزانة ڤيينا .

٤ — ذخائر العلوم وما كان في سالف الدهور ٥ — الرسائل والاستذكار بما مر في سالف الأعصار ٦ — أخبار الأمم من العرب والعجم ٧ — خزائن الملوك وسر العالمين ٨ — المقالات في أصول الديانات ٩ — البيان في أسماء الأئمة ١٠ — المسائل والعلل في المذاهب والملل ١١ — الإبانة عن أصول الديانة ١٢ — سر الحياة ١٣ — الاستبصار في الإمامة ١٤ — السياحة المدنية في السياسة والاجتماع .

(١) الواقواق : بلاد في الصين (القاموس)

(٢) في ط : نور الحق (٣) في ط : بسبب مانع .

والإضاءة ؛ وتبين فيها أيضاً أن الشمس بذاتها غير حارة ولا متكيفة بشيء من هذه الأمور[1] المزاجية ؛ و (قد) تبين فيها أيضاً أن الأجسام التي تقبل الإضاءة أتم القبول ، هي الأجسام الصقيلة غير الشفافة ، ويليها في قبول ذلك الأجسام الكثيفة غير الصقيلة . فأما الأجسام الشفافة التي لا شيء فيها من الكثافة فلا تقبل الضوء بوجه . وهذا وحده مما برهنه الشيخ أبو علي [وحده] خاصة ، ولم يذكره من تقدمه . فإذا (تم) وصحت هذه المقدمات ، فاللازم[2] عنها أن الشمس لا تُسَخِّن الأرضَ كما تسخن الأجسامُ الحارةُ أجساماً أُخر تَمَاسُّها ، لأن الشمس في ذاتها غير حارة ، ولا الأرض أيضاً تسخن بالحركة لأنها ساكنة ؛ وعلى حالة واحدة في شروق الشمس عليها وفي وقت مغيبها (عنها) . وأحوالها ، في التسخين والتبريد ، ظاهرة الاختلاف للحس في هذين الوقتين . ولا الشمس أيضاً تسخن الهواء أولاً ثم تسخن بعد ذلك الأرض بتوسط سخونة الهواء . وكيف يكون ذلك ونحن نجد [أن] ما قرُب من الهواء من الأرض في وقت الحر ، أَسخن كثيراً من الهواء الذي يبعد منه علواً ؟

(١) في ط : الكيفيات (٢) في ط : لزم .

فبقي أن تسخين الشمس للأرض إنما هو على سبيل الإضاءة لا غير ، فإن الحرارة تتبع الضوء أبداً ؛ حتى إن الضوء إذا أفرط في المرآة المقعرة [1] أشعل ما حاذاها . وقد ثبت في علوم التعاليم بالبراهين القطعية ، أن الشمس كروية الشكل ، وأن الأرض كذلك ، وأن الشمس أعظم من الأرض كثيراً ، وأن الذي يستضيء من الأرض بالشمس أبداً هو أعظم من نصفها ، وأن هذا (النصف) المضيء من الأرض في كل وقت أشد ما يكون الضوء في وسطه ، لأنه أبعد المواضع من الظلمة (عند محيط الدائرة) ولأنه يقابل من الشمس أجزاءًا أكثر [2] ، وما قرب من المحيط كان أقل ضوءاً حتى ينتهي إلى الظلمة عند محيط الدائرة الذي ما أضاء (موقعه) من الأرض (قط) ، وإنما يكون الموضع وسط دائرة الضياء إذا كانت الشمس على سَمْتِ رؤوس الساكنين فيه ، وحينئذ تكون الحرارة في ذلك الموضع أشد ما يكون فإن كان الموضع مما تبعد الشمس (فيه) عن مسامتة رؤوس أهله ، كان شديد البرودة جداً ، وإن كان مما تدوم فيه

(١) في ط : المرايا المحرقة (٢) في ع : كثيرة :

المسامتة كان شديد الحرارة، وقد ثبت[1] في علم الهيئة أن بقاع الأرض التي على خط الاستواء لا تسامت الشمس رؤوس أهلها سوى مرتين في العام: عند حلولها برأس الحَمَل؛ وعند حلولها برأس الميزان. وهي في سائر العام ستة أشهر جنوباً منهم، وستة أشهر شمالاً منهم: فليس عندهم حر مفرط، ولا برد مفرط. وأحوالهم بسبب ذلك متشابهة.

وهذا القول يحتاج إلى بيانٍ أكثر من هذا، لا يليق بما نحن بسبيله؛ وإنما نبهناك عليه، لأنه من الأمور التي تشهد بصحة ما ذكر من تجويز تولد الإنسان بتلك البقعة من غير أم ولا أب: فمنهم من بتّ الحكم وجزم القضية بأن «حي بن يقظان» من جملة من تكوّن في تلك البقعة من غير أم ولا أب، ومنهم من أنكر ذلك وروى من أمره خبراً نقصه عليك، فقال:

إنه كان بإزاء تلك الجزيرة، جزيرة عظيمة متسعة الأكناف، كثيرة الفوائد، عامرة بالناس، يملكها رجل منهم شديد الأنفة والغَيْرَة، وكانت له أُخت (ذات جمال وحسن باهر) فعَضَلَهَا[2] ومنعها الأزواج إذ لم يجد لها كفواً.

وكان له قريب يسمى «يقظان» فتزوجها سراً على

(١) في ط: تبرهن (٢) عضلها: منعها الزواج ظلماً وعدواناً.

وجه جائز في مذهبهم المشهور في زمنهم . ثم إنها حملت منه ووضعت طفلاً . فلما خافت أن يفتضح أمرها وينكشف سرها، وضعته في تابوت أحكمت زمّه بعد أن أروته من الرضاع؛ وخرجت به في أول الليل في جملة من خدمها وثقاتها إلى ساحل البحر، وقلبها يحترق صبابة (به)، وخوفاً عليه؛ ثم إنها ودعته وقالت:

«أللهم إنك (قد) خلقت هذا الطفل ولم يكن شيئاً مذكوراً، ورزقته في ظلمات الأحشاء، وتكفلت به حتى تمّ واستوى . وأنا قد سلمته إلى لطفك، ورجوت له فضلك، خوفاً من هذا الملك الغشوم الجبار العنيد . فكن له، ولا تسلمه، يا أرحم الراحمين!»

ثم قذفت به في اليم . فصادف ذلك جَرْيَ الماء بقوة المد، فاحتملته من ليلته إلى ساحل الجزيرة (الأخرى) المتقدم ذكرها . وكان المدّ يصل في ذلك الوقت إلى موضعٍ لا يصل إليه إلا بعدَ عام[1] . فأدخله الماء بقوته الى أجَمةٍ ملتفةِ الشجر[2]، عذبة التربة، مستورة عن الرياح والمطر، محجوبةٍ عن الشمس . تزْوَرُّ[3] عنها إذا طلعت،

(١) في ع : وكان المد ينتهي إلى أقصاه في البر، لا يصل إلى ذلك المكان إلاّ بعد سنة (٢) في ط : الخَمَر؛ وهو : ماواراك من شجر أو غيره (٣) في ع : تزاور .

وتميل إذا غربت . ثم أخذ الماء في (النقص) والجزر (عن التابوت الذي فيه الطفل) وبقي التابوت في ذلك الموضع ، وعلت الرمال (بهبوب الرياح ، وتراكمت) بعد ذلك حتى سدت (باب الأجمة على التابوت ، وردمت) مدخل المـاء إلى تلك الأجمه . فكان المد لا ينتهي إليها ، وكانت مسامير التابوت قد قلقت ، وألواحه قد اضطربت عند رمي المـاء إياه في تلك الأَجمة . فلما اشتد الجوع بذلك الطفل ، بكى واستغاث وعالج الحركة ، فوقع صوته في أُذن ظبية فقدت طَلاَها [1] ، (خرج من كِناسه [2] فحمله العقاب . فلما سمعت الصوت ظنته ولدها) ، فتتبعت الصوت [وهي تتخيل طلاها] حتى وصلت إلى التابوت ، ففحصت عنه بأظلافها وهو ينوء (ويئن) من داخله ، حتى طار عن التـابوت لوح من أعلاه . فحنَّت الظبية [وحَنَت عليه] ورئمت به ، وألقمته حلمتها وأروته لبنًا سائغاً . وما زالت تتعهده وتربيه وتدفع عنه الأَذى .

* * *

هذا ما كان من ابتداء أمره عند من ينكر التولد .

(١) الطلا : ولد الظبي ، وفي ع : فقدت ولداً لها . (٢) الكناس : بيت الظبي .

ونحن نصف هنا كيف تربى و كيف انتقل في أحواله حتى بلغ المبلغ العظيم .

وأمـا الذين زعموا أنه تولد (من الأرض) فإنهم قالوا إن بطناً من أرض تلك الجزيرة ، تخمرت فيه طينة على مر السنين (والأعوام) ، حتى امتزج فيها الحار بالبارد ، والرطب باليابس ، امتزاج تكافوء وتعادل في القُوى . وكانت هذه الطينة المتخمرة كبيرة جداً . وكان بعضها يَفْضُلُ بعضاً في اعتدال المزاج والتهيوء لتكوّن الأمشاج [1] . وكان الوسط منها أعدل ما فيها وأتمه مشابهة بمزاج الإنسان ؛ فتمخضت تلك الطينة ، وحدث فيها شبه نفاخات الغليان لشدة لُزوجتها . وحدث في الوسط منها (لزوجة) ونفاخة صغيرة جداً ، منقسمة بقسمين ، بينهما حجاب رقيق ، ممتلئة بجسم لطيف هوائي في غاية من الاعتدال اللائق به ، فتعلق به عند ذلك « الروح » الذي هو من أمر الله (تعالى) وتشبَّثَ به تشبثاً يعسر انفصاله عنه عند الحس وعند العقل ؛ إذ قد تبين أن هذا الروح دائم الفيضان من عند الله عز وجل ، وأنه بمنزلة نور الشمس الذي هو دائم الفيضان على العالم . فمن الأجسام ما لا يستضاء [2] به ، وهو الهواء الشفاف جداً ؛

(١) نطفة أمشاج : مختلطة . (٢) في ط : يستضيء .

منها ما يستضاء [1] به بعض استضاءة ، وهي الأجسام الكثيفة غير الصقيلة ؛ وهذه تختلف في قبول الضياء ، وتختلف بحسب ذلك ألوانها . ومنها ما يستضاء [1] به غاية الاستضاءة ، وهي الاجسام الصقيلة كالمرآة ونحوها . فإذا كانت هذه المرآة مقعرة على شكل مخصوص ، حدث فيها النار لإفراط الضياء . وكذلك الروح ، الذي هو من أمر الله (تعالى) ، فياض أبداً على جميع الموجودات ؛ فمنها ما لا يظهر أثره فيه لعدم الاستعداد ، وهي الجمادات التي لا حياة لها ، وهذه بمنزلة الهواء في المثال المتقدم ؛ ومنها ما يظهر أثره فيه ، وهي أنواع النبات بحسب استعداداتها ، وهذه بمنزلة الاجسام الكثيفة في المثال المتقدم ؛ ومنها ما يظهر أثره فيه ظهوراً كثيراً ، وهي أنواع الحيوان ، وهذه بمنزلة الأجسام الصقيلة في المثال المتقدم .

ومن هذه الأجسام الصقيلة ما يزيد على شدة قبوله لضياء الشمس أنه يحكي صورة الشمس ، ومثالها . وكذلك أيضاً من الحيوان ما يزيد على شدة قبوله للروح أنه يحكي الروح ويتصور بصورته ، وهو الإنسان خاصة . وإليه

---

(1) في ط : يستضيء .

الإشارة بقوله صلى الله عليه وسلم . « إِنَّ اللهَ خلقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ . » [1] فإن قويت فيه هذه الصورة حتى تتلاشى جميع الصور في حقها ، وتبقى هي وحدها ، وتحرق سُبُحاتُ [2] نورها كلَّ ما أدركته ، كانت حينئذ بمنزلة المرآة المنعكسة على نفسها ، المحرقة لسواها .
وهذا لا يكون إلا للأنبياء صلوات الله عليهم (أجمعين) .
وهذا كله مبين في مواضعه اللائقة به ، فليرجع إلى تمام ما حكوه من وصف ذلك التخلق .

قالوا : فلما تعلق هذا الروح بتلك القرارة ، خضعت له جميع القُوى وسجدت (له ، وسُخِّرَتْ) بأمر [3] الله (تعالى) في كمالها ، فتكون بإزاء تلك القرارة نُفَّاخَةٌ أخرى منقسمة إلى ثلاث قرارات ، بينها حُجُبٌ لطيفة ، ومسالكُ نافذة ، وامتلأت بمثل ذلك الهوائي الذي امتلأت منه القرارة الأولى ؛ إلا أنه ألطف منه .
وسكن في هذه البطون الثلاثة المنقسمة من واحد ،

---

(1) هذه الجملة من حديث أخرجه البخاري عن أبي هريرة .
(العيني ج ١٠ ص ٢٧١)

(2) في ط : سبحاتها . (3) في ط : فأمر .

طائفة من تلك القُوى التي خضعت له، وتوكلت بحراستها والقيام عليها. وإنهاء ما يطرأ فيها من دقيق الأشياء وجليلها[1] إلى الروح الأول المتعلق بالقَرارة الأولى.

وتكوّن أيضًا بإزاء هذه القرارة من الجهة المقابلة للقرارة الثانية، نُفَّاخَةٌ ثالثة مملوءة جسماً هوائياً، إلا أنه أغلظ من الأولين وسكن في هذه القرارة فريق من تلك القُوى الخاضعة، وتوكلت بحفظها[2] والقيام عليها؛ فكانت هذه القرارة الأولى والثانية والثالثة، أولَ ما تخلَّق من تلك الطينة المتخمرة (الكبرى) على الترتيب الذي ذكرناه.

واحتاج بعضها إلى بعض: فالأولى منها حاجتها إلى الأُخريين، حاجة استخدام وتسخير. والأُخريان حاجتهما إلى الأُولى حاجة المرؤوس إلى الرئيس، والمدبَّر إلى المدبِّر؛ وكلاهما لما يتخلَّق بعدهما من الأعضاء رئيس لا مرؤوس. وأحدهما، وهو الثاني، أتم رئاسة من الثالث. فالأول منهما لَمَّا تعلق به الروح[3]، واشتعلت حرارته تشكل بشكل النار الصنوبري وتشكل أيضاً الجسم الغليظ المحدِقُ به على شكله، وتكوّن لحماً صلباً، وصار عليه غلاف صفاقي[4] يحفظه.

---

(١) في ع: جلها. (٢) وفي نسخة: بحراسته. (٣) في ع: لمَا تعلَّق به من الروح. (٤) في ع: صفيق.

وسمي العضو كله « قلباً » واحتاج لما يتبع الحرارة من التحليل وإفناء الرطوبات إلى شيء يمده ويغذوه ، ويخلف ما تحلل منه على الدوام ، وإلا لم يطُلْ بقاؤه ، واحتاج أيضاً إلى أن يحس بما يلائمه فيجتذبه وبما يخالفه ، فيدفعه. فتكفل له العضو الواحد بما فيه من القُوى التي أصلها منه بحاجته الواحدة ، وتكفل له العضو الآخر بحاجته الأخرى . وكان المتكفل بالحس هو « الدماغ » ، والمتكفل بالغذاء هو « الكبد » ؛ واحتاج كل واحد من هذين إليه في أن يمدَّهما بحرارته ، وبالقوى المخصوصة بهما التي أصلها منه . فانْتَسَجَتْ بينهما لذلك كله مسالكُ وطُرُق : بعضها أوسع من بعض بحسب ما تدعو إليه الضرورة ، فكانت الشرايين والعروق .

ثم ما زالوا يصفون الخلقة كلها والأعضاءَ بجملتها (على) حسب ما وصفه الطبيعيون في خلقة الجنين في الرحم ، لم يغادروا من ذلك شيئاً ، إلى أن كمل خلقه ، وتمت أعضاؤه ، وحصل في حد خروج الجنين (١) من البطن ، واستعانوا في وصف كمال ذلك بتلك الطينة الكبيرة المتخمرة ، وأنها كانت قد تهيأت لأَنْ يتخلق منها كل ما يحتاج إليه في خلق الإنسان من الأغشية المجللة لجملة بدنه (وغيرها) . فلما كمل

---

(١) في ط : في حد الجنين عند خروجه .

انشقت عنه تلك الأغشية، بشبه المخاض، وتصدّع باقي الطينة إذ كان قد لحقه الجفاف.

ثم استغاث ذلك الطفل عند فناء مادة غذائه واشتداد جوعه، فلبته «ظبية» فقدت[1] طَلاَها.

ثم استوى ما وصفه هؤلاء بعد هذا الموضع، وما وصفته الطائفة الأُولى في معنى التربية؛ فقالوا جميعاً:

كيف تربى حي بن يقظان

إن الظبية التي تكفلت به وافقت خِصباً ومرعى أثيثاً، فكثر لحمها ودرّ لبنها، حتى قام بغذاء ذلك الطفل أحسن قيام. وكانت معه لا تبعد عنه إلا لضرورة الرعي. وأَلِف الطفل تلك الظبية حتى كان بحيث إذا هي أبطأت عنه اشتد بكاؤه فطارت إليه.

ولم يكن بتلك الجزيرة شيء من السباع العاديَة، فتربى الطفل ونما واغتذى بلبن تلك الظبية إلى أن تمّ له حولان، وتدرج في المشي وأثغر[2] فكان يتبع تلك الظبية، وكانت هي ترفق به وترحمه[3] وتحمله إلى مواضع فيها شجر مثمر، فكانت تطعمه ما تساقط من ثمراتها الحلوة النضيجة؛ وما

---

(١) في ط: أضلت. (٢) أثْغَر: ظهرت أسنانه. (٣) في ط: تزجيه، أي تدفعه برفق.

كان منها صُلب القشر كسرته له بطواحنها؛ ومتى عاد إلى اللبن أروته، ومتى ظمئ إلى الماء أوردته، ومتى ضحا [1] ظللته، ومتى خَصِرَ [2] أدفأته. وإذا جَنَّ الليل صرفته إلى مكانه الأول، وجللته بنفسها وبريش كان هناك، مما مليء به التابوت أولاً في وقتِ وَضْعِ الطفل فيه. وكان في غُدُوِّهِما ورواحهما قد ألفها رَبْرَبٌ يسرح [وينعش] ويبيت معها حيث مبيتها.

فما زال الطفل مع الظِّباء على تلك الحال: يحكي نغمتها بصوته حتى لا يكاد يُفرِّق بينهما، وكذلك كان يحكي جميع ما يسمعه من أصوات الطير وأنواع سائر الحيوان، محاكاة شديدة (لقوة انفعاله لما يريده)؛ وأكثر ما كانت محاكاته لأصوات الظِّباء في الاستصراخ واستئلاف والاستدعاء والاستدفاع: إذ للحيوانات في هذه الأحوال المختلفة أصوات مختلفة. فألفته الوحوش وألفها، ولم تنكره ولا أنكرها. فلما ثبت في نفسه أمثلة الأشياء بعد مغيبها عن مشاهدته، حدث له نزوع إلى بعضها، وكراهيةٌ لبعض.

وكان في ذلك كله ينظر إلى جميع الحيوانات فيراها كاسية بالأوبار والأشعار و (أنواع) الريش، وكان يرى

(١) ضحَا: برز للشمس.　　(٢) خَصِرَ: بَرَدَ.

ما لها من العَدْو وقوة البطش ، وما لها من الأَسلحة المعَدَّة لمدافعة من ينازعها ، مثل القرون والأَنياب والحوافر والصياصي[1] والمخالب ثم يرجع إلى نفسه ، فيرى ما به من العري ، وعدم السلاح ، وضعف العَدْو ، وقلة البطش ، عندما كانت تنازعه الوحوش أكل الثمرات ، وتستبد بها دونه ، وتغلبه عليها ؛ فلا يستطيع المدافعة عن نفسه ، ولا الفرار عن شيء منها .

وكان يرى أترابه من أولاد الظباء ، قد نبتت لها قرون ، بعد أن لم تكن ، وصارت قوية بعد ضعفها في العَدْو . ولم يَرَ لنفسه شيئاً من ذلك كله . فكان يفكر في ذلك ولا يدري (ما) سببه . وكان ينظر إلى ذوي العاهات والخَلْقِ الناقص ، فلا يجد لنفسه شبيهاً فيهم . وكان أيضاً ينظر إلى مخارج الفضول من سائر الحيوان ، فيراها مستورة : أما مخرج أغلظ الفضلتين فبالأذناب ، وأما [مخرج] أرقهما فبالأوبار وما أشبهها . ولأنها كانت [أيضاً] أخفى قضباناً منه . فكان ذلك يكربُه ويسوءه . فلما طال همه في ذلك كله ، وهو قد قارب سبعة أعوام ، ويئس من أن يكمل له

---

(١) صياصي : ج صيص : شوكة الديك ، وقرن البقرة والظباء والحصون وكل ما يمتنع به .

[ذلك و] ما قد أضرّ به نقصه ، اتخذ من أوراق الشجر العريضة شيئاً جعل بعضه خلفه وبعضه قدّامه ، وعمل من الخوص والحلفاء (شبه) حزام على وسطه ، عاق به تلك الأوراق ، فلم يلبث إلا يسيراً حتى ذوى ذلك الورق وجف وتساقط (عنه) . فما زال يتخذ غيره ويخصفُ بعضه ببعض طاقات مضاعفة ، وربما كان ذلك أطول لبقائه ؛ إلاّ أنه على كل حال ، قصير المدة ، واتخذ من أغصان الشجر عِصِياً سوّى أطرافها وعدّل متنها . وكان يَهشُّ بها على الوحوش المنازعة له ، فيحمل على الضعيف منها ، ويقاوم القويّ منها ؛ فنبل بذلك قدره عند نفسه بعض نبالة ، رأى[1] أن ليده فضلاً كثيراً على أيديها : إذا أمكن له بها من ستر عورته واتخاذ العصي التي يدافع بها عن حوزته ، ما استغنى به عما أراده من الذنَب والسلاح الطبيعي .

وفي خلال ذلك ترعرع وأربي على السبع سنين ، وطال به العناء في تجديد الأوراق التي كان يستتر بها . فكانت نفسه [عند ذلك] تنازعه إلى اتخاذ ذنب من أذناب الوحوش المَيْتَةِ ليعلقه على نفسه ؛ إلا أنه كان يرى أحياء الوحوش تتحامى ميتها وتفر عنه فلا يتأتّى[2] له الإقدام على

(١) في ع : علم (٢) في نسخة : فلم يتأت

ذلك الفعل ، إلى أن صادف في بعض الأيام نسراً ميتاً فهُدِي إلى نيل أمله (منه) ، واغتنم الفرصة فيه ، إذ لم ير للوحوش عنه نُفْرَةَ فأقدم عليه ، وقطع جناحيه وذنبه صحاحاً كما هي ، وفتح ريشها وسوّاها ، وسلخ (عنه) سائر جلده ، وفصله على قطعتين : ربط إحداهما على ظهره ، والأُخرى على سرته وما تحتها ، (وعلّق الذنب من خلفه) ، وعلق الجناحين على عضديه ، فأكسبه ذلك ستراً ودفءاً ومهابة في نفوس جميع الوحوش ، حتى كانت لا تنازعه ولا تعارضه .

موت الظبية

فصار لا يدنو إليه شيء منها سوى الظبية التي كانت أرضعته وربته : فإنها لم تفارقه ولا فارقها ، إلى أن أسنّت وضعفت ؛ فكان يرتاد بها المراعي الخصبة ، ويجتني لها الثمرات الحلوة ، ويطعمها .

وما زال الهزال والضعف يستولي عليها ويتوالى ، إلى أن أدركها الموت ، فسكنت حركاتها بالجملة ، وتعطلت جميع أفعالها . فلما رآها الصبي على تلك الحالة ، جزع جزعاً شديداً ، وكادت نفسه تفيض أسفاً عليها . فكان يناديها بالصوت الذي كانت عادتها أن تجيبه عند سماعه ، ويصيح بأشد ما يقدر عليه : فلا يرى لها عند ذلك حركة ولا تغيراً

فكان ينظر إلى أُذنيها وإلى عينيها فلا يرى بها آفة ظاهرة ، وكذلك كان ينظر إلى جميع أعضائها فلا يرى بشيء منها آفة . فكان يطمع أنْ يعثر على موضع الآفة فيزيلها عنها ، فترجع إلى ما كانت عليه ، فلم يتأتَّ له شيء من ذلك ولا استطاعه وكان الذي أرشده[1] لهذا الرأي ما كان قد اعتبره في نفسه قبل ذلك : لأنه كان يرى أنه إذا غمَّض عينيه أو حجبهما بشيء لا يبصر شيئاً حتى يزول ذلك العائق ، وكذلك [كان] يرى أنه إذا أدخل إصبعيه في أذنيه وسدهما لا يسمع شيئاً حتى يزول ذلك العارض[2] وإذا أمسك أنفه بيده لا يشمُّ شيئاً من الروائح حتى يفتح أنفه . فاعتقد من أجل ذلك أن جميع ما لها من الإدراكات والأفعال ، قد تكون لها عوائقُ تعوقها ، فإذا أُزيلت تلك العوائق ، عادت الأفعال .

كيف عرف موضع القلب ؟

فلما نظر إلى جميع أعضائها الظاهرة ولم ير فيها آفة ظاهرة – وكان يرى مع ذلك العطلة قد شملتها ولم يختصَّ بها عضو دون عضو – وقع في خاطره أن الآفة التي نزلت بها ، إنما هي في عضو غائب عن العيان ، مستكن في باطن

---

(١) في ط : اوقعه في هذا (٢) في ع : حتى يزيلها .

الجسد ، وإن ذلك العضو لا يغني عنه في فعله شيء من هذه الأعضاء الظاهرة . فلما نزلت به الآفة عمت المضرة، وشملت العطلة ، وطمع لو أنه عثر على ذلك العضو وأزال عنه ما نزل به ، لاستقامت أحواله وفاض على سائر البدن نفعه ، وعادت الأفعال إلى ما كانت عليه .

وكان قد شاهد قبل ذلك في الأشباح المَيتة من الوحوش وسواها أن جميع أعضائها مُصمَتَة لا تجويف فيها إلا القحف ، والصدر ، والبطن . فوقع في نفسه أن العضو الذي بتلك الصفة لن يعدو أحد هذه (المواضع) الثلاثة ، وكان يغلب على ظنه غلبة قوية أنه إنما هو في الموضع المتوسط من هذه المواضع الثلاثة ؛ إذ كان قد استقر في نفسه أن جميع الأعضاء محتاجة إليه ، و (أن) الواجب بحسب ذلك أن يكون مسكنه في الوسط . وكان أيضاً إذا رجع إلى ذاته ، شعر بمثل هذا العضو في صدره ، لأنه كان يعترض سائر أعضائه كاليد ، والرجل، والأذن ، والأنف ، والعين ، (والرأس)، ويقدّر مفارقتها ، فيتأتّى له أنه كان يستغني عنها ، (وكان يقدّر في رأسه مثل ذلك ويظن أنه يستغني عنه) ، فإذا فكّر في الشيء الذي (يجده) في صدره، لم يتأت له الاستغناء عنه طرفة عين . وكذلك كان عند محاربته الوحوش أكثر

ما [كان] يتقي من صياصيهم على صدره ، لشعوره بالشيء الذي فيه .

فلما جزم الحكم بأن العضو الذي نزلت به الآفة إنما هو في صدرها ، أجمع على البحث عليه والتنقير عنه ، لعله يظفر به ، ويرى آفته [1] فيزيلها . ثم إنه خاف أنْ يكون نفس فعله هذا أعظم من الآفة التي نزلت بها أولاً فيكون سعيه عليها .

ثم إنه تفكر : هل رأى من الوحوش وسواها ، من صار في مثل تلك الحال ، ثم عاد إلى مثل حاله الأول ؟ فلم يجد شيئاً ! فحصلَ له من ذلك ، اليأسُ من رجوعها إلى حالها الأول إن هو تركها ؛ وبقي له بعضُ رجاءٍ في رجوعها إلى تلك الحال إنْ هو وجد ذلك العضو وأزال الآفة عنه .

فعزم على شق صدرها وتفتيش ما فيه ، فاتخذ من كسور الأحجار الصلدة ، وشقوق القصب اليابسة ، أشباه السكاكين ، وشق بها بين أضلاعها حتى قطع اللحم الذي بين الاضلاع ، وأفضى إلى الحجاب المستبطن للأوضاع ، فرآه قوياً ؛ فقوي ظنه بأنّ مثلَ ذلك الحجاب لا يكون إلا لمثل ذلك العضو بأنه إذا تجاوزه ألفى [2] مطلوبه ؛

(١) في ط : يظفر بآفته (٢) في ط : لقي

فحاول شقه ، فصعب عليه، لعدم الآلات ، ولأنها لم تكن إلا من الحجارة والقصب ، فاستجدّها (ثانية) ، واستحدّها وتلطف في خرق الحجاب حتى انخرق له ؛ فأفضى إلى الرئة فظن أولاً أنها مطلوبه ؛ فما زال يقلبها ويطلب موضع الآفة بها .

وكان أولاً إنما وجد (منها) نصفها الذي هو في الجانب الواحد . فلما رآها مائلة إلى جهة واحدة ، وكان قد اعتقد أن ذلك العضو لا يكون إلا في الوسط في عرض البدن ، كما هو في الوسط في طوله . فما زال يفتش وسط الصدر حتى ألفى « القلب » وهو مجلَّل بغشاء في غاية القوة ، مربوط بمعاليق[1] في غاية الوثاقة، والرئة مطيفة به من الجهة التي بدأ بالشق منها ؛ فقال في نفسه : « إن كان لهذا العضو من الجهة الأخرى مثلُ مالهُ من هذه الجهة، فهو في حقيقة الوسط ، ولا محالة أنه مطلوبي ؛ لاسيما مع ما أرى له من حسن الوضع ، وجمال الشكل ، وقلة التشتت ، وقوة اللحم ، وأنه محجوب بمثل هذا الحجاب الذي لم أر مثله لشيء من الأعضاء .

فبحث عن الجانب الآخر من الصدر ، فوجد فيه

(١) المعاليق : ج مِعْلاق وهو كل ما عُلِّقَ به شيءٌ . وفي ع : علائق .

الحجاب المستبطن للأضلاع ، ووجد الرئة على [1] ماوجده من هذه الجهة . فحكم بأنَّ ذلك العضو هو مطلوبه ، فحاول هتك حجابه ، وشق شغافه ؛ فبكدٍّ واستكراه مّا ، قدر على ذلك ، بعد استفراغ مجهوده .

وجرّد القلب فرآه مُصْمَتاً من كل جهة ، فنظر هل يرى فيه آفة ظاهرة ؟ فلم ير فيه شيئاً ! فشد عليه يده ، فتبين له أن فيه تجويفاً ؛ فقال : « لعل مطلوبي الأقصى إنما هو في داخل هذا العضو ، وأنا حتى الآن لم أصل إليه . » فشق عليه ، فألفى [2] فيه تجويفين اثنين : أحدهما من الجهة اليمنى ، والآخر من الجهة اليسرى ، والذي من الجهة اليمنى مملوء بعلق منعقد ، والذي من الجهة اليسرى خالٍ لا شيء فيه . فقال : « لن يعدوَ مطلبي أنْ يكون مسكنه أحد هذين البيتين . » ثم قال : « أما هذا البيت الأيمن ، فلا أرى فيه غير هذا الدم المنعقد . ولا شك أنه لم ينعقد حتى [3] صار الجسد كله إلى هذا الحال » إذ كان قد شاهد أنَّ الدماء (كلها) ، متى سالت (وخرجت) ، انعقدت وجمدت ، ولم يكن هذا إلاّ دماً كسائر الدماء ، وأنا أرى [أن] هذا الدم موجود في سائر الأعضاء

---

(١) في ط : كمثل (٢) في ط : فرأى (٣) في ط : إلا بعد أن صار

لا يختص به عضو دون آخر، وأنا ليس مطلوبي شيئاً بهذه الصفة إنما مطلوبي الشيء الذي يختص به هذا الموضع الذي أجِدُني لا أَستغني عنه طرفة عين، وإليه كان انبعاثي (من أول). وأما هـذا الدم فكم مرة جرحتني الوحوش والحجارة[1] فسال مني كثيرٌ منه فما ضرّني ذلك ولا أفقدني شيئاً من أفعالي، فهذا بيت ليس فيه مطلوبي. وأما [هـذا] البيت الأيسر فأراه خالياً لا شيء فيه، وما أرى ذلك لباطل[2]، فإني رأيت كل عضو من الأعضاء إنما هو لفعل يختص به، فكيف يكون هذا البيت على ما شاهدت من شرفه باطلاً؟ ما أرى إلا أنّ مطلوبي كان فيه! فارتحل عنه وأخلاه.» وعند ذلك، طرأ على هذا الجسد من العطلة ما طرأ: ففقد الإدراك وعدم (الحراك).

فلما رأى أن الساكن في ذلك البيت قد ارتحل قبل انهدامه، وتركه وهو بحاله[3] تحقق أنه أحرى أن لا يعود إليه بعد أن حدث فيه من الخراب والتخريق ما حدث. فصار عنده الجسد كلُّه خسيساً لاقدر[4] له بالإضافة إلى ذلك الشيء الذي اعتقد في نفسه أنه يسكنه مدة ويرحل

---

(١) في ع: في المحاربة (٢) في ع: وما أرى أن ذلك باطل (٣) في ط: وهو على شكله رأي (٤) في ط: لا قدرة

(٧)

عنه بعد ذلك . فاقتصر على الفكرة في ذلك الشيء ما هو ؟ وكيف هو ؟ وما الذي ربطه بهذا الجسد ؟ وإلى أين صار ؟ ومن أي الأبواب خرج عند خروجه من الجسد ؟ وما السبب الذى أزعجه إن كان خرج كارهاً ؟ وما السبب الذي كرّه إليه الجسد ، حتى فارقه إن كان خرج مختاراً ؟

وتشتت فِكَرُهُ في ذلك كله ، وسلا عن ذلك الجسد ، وطرحه ، وعلم أن أُمه التي عطفت عليه وأرضعته ، إنما كانت ذلك الشيء المرتحل ، وعنه كانت تصدر تلك الأفعال كلها ، لا هذا الجسد العاطل ؛ وأن هذا الجسد بجملته ، إنما هو كالآلة (لذلك) وبمنزلة العصا التي اتخذها هو لقتال الوحوش . فانتقلت علاقته عن الجسد إلى صاحب الجسد ومحرِّكه ، ولم يبق له شوق إلا إليه .

دفنه جثة الظبية

وفي خلال ذلك نتن[1] ذلك الجسد ؛ وقامت منه روائح كريهة ، فزادت نفرته عنه ، وود أن لا يراه . ثم إنه سنح لنظره غرابان يقتتلان حتى صرع أحدهما الآخر

(١) في ط : أصِل ، يقال : أصِل الماءُ أسِنَ واللحمُ تغيَّر .

ميتاً . ثم جعل الحي يبحث في الأرض (حتى حفر حفرة) فوارى فيها ذلك الميت بالتراب . فقال في نفسه : « ما أحسن (ما صنع) هذا الغراب في مواراة جيفة صاحبه[1] وإن كان قد أساء في قتله إياه ! وأنا كنت أحق بالاهتداء إلى هذا الفعل (بأمي) ! » فحفر حفرة وألقى فيها جسد أمه ، وحثا[2] عليها التراب ، وبقي يتفكر في ذلك الشيء المصرِّف للجسد ولا يدري ما هو ! غير أنه كان ينظر إلى أشخاص الظباء كلها ، فيراها على شكل أمه ، و(على) صورتها ؛ فكان يغلب على ظنه ، أن كل واحد منها إنما يحركه ويصرِّفه شيء هو مثل الشيء الذي كان يحرك أمه ويصرِّفها فكان يألف الظباء ويحن إليها لمكان ذلك الشبه[3] .

وبقي على ذلك برهة من الزمان ، يتصفح أنواع الحيوان والنبات ، ويطوف بساحل تلك الجزيرة ، ويتطلب هل (يرى أو) يجد لنفسه شبيهاً حسبما يرى لكل واحد من أشخاص الحيوان والنبات أشباهاً كثيرة ، فلا يجد شيئاً من ذلك . وكان يرى البحر قد أحدق بالجزيرة من كل جهة ، فيعتقد أنه ليس في الوجود سوى جزيرته تلك .

---

(١) في ط : أخيه (٢) في ط : وأراها التراب (٣) في ط : الشيء .

واتفق في بعض الأحيان أن انقدحت نار في أجمة قلخ على سبيل المحاكة[1] .

فلما بَصُرَ بها رأى منظراً هاله ، وخلقاً لم يعتده[2] قبل ؛ فوقف يتعجب منها ملياً ؛ وما زال يدنو منها شيئاً فشيئاً ، فرأى ما للنار من الضوء الثاقب والفعل الغائب ، حتى لا تعلق بشيء إلا أتت عليه وأحالته إلى نفسها ، فحمله العَجَبُ بها .

وبما ركب الله (تعالى) في طباعه من الجراءة والقوة ، على أن يمد يده إليها ، وأراد أن يأخذ منها شيئاً . فلما باشرها أحرقت يده فلم يستطع القبض عليها ، فاهتدى إلى أن يأخذ قبساً لم تستول النار على جميعه ، فأخذ بطرفه السليم والنار في طرفه الآخر ، فتأتى له ذلك ، وحمله إلى موضعه الذي كان يأوي إليه — وكان قد خلا في جحرٍ (كان) استحسنه للسكنى قبل ذلك — .

ثم ما زال يمد تلك النار بالحشيش والحطب الجزل ، ويتعهدها ليلاً ونهاراً ، استحساناً لها وتعجباً منها . وكان يزيد أنسه بها ليلاً ، لأنها كانت تقوم (له) مقام الشمس في الضياء والدفء ؛ فعظم بها ولوعه ، واعتقد أنها أفضل الأشياء التي لديه . وكان دائماً يراها تتحرك إلى جهة فوق

(١) القلخ : القصب الأجوف (٢) في ط : يعهده

وتطلب العلوّ ، فغلب على ظنه أنها من جملة الجواهر السماوية التي كان يشاهدها .

و كان يختبر قوتها في جميع الأشياء بأن يلقيها فيها ؛ فيراها مستولية عليه : إما بسرعة وإما ببطء بحسب قوة استعداد الجسم الذي كان يلقيه للاحتراق أو ضعفه .

و كان من جملة ما ألقى فيها على سبيل الاختبار لقوتها شيء من أصناف الحيوانات البحرية - كان قد القاه البحر إلى ساحله -- فلما أنضجت [1] ذلك الحيوان وسطع قُتاره [2] تحركت شهوته إليه ، فأكل منه شيئاً فاستطابه ، فاعتاد بذلك أكل اللحم ، فصرّف الحيلة في صيد البر والبحر ، حتى مهر في ذلك .

وزادت محبته للنـار ؛ إذ تأتّى له بها من وجوه الاغتذاء الطيب شيء لم يتأتّ له قبل ذلك : فلما اشتد شغفه بها لما رأى من حسن آثارها وقوة اقتدارها ، وقع في نفسه أن الشيء الذي ارتحل من قلب (أمه) الظبية التي أنشأته ، كان من جوهر هذا الموجود أو من شيء يجانسه . وأكد ذلك في ظنه ، ما كان يراه من حرارة الحيوان طول مدة حياته ، وبرودته من بعد

(١) ط : اشتوى (٢) القتار : رائحة اللحم والشواء

موته : وكلٌّ هذا دائم لا يختل ؛ وما كان يجده في نفسه من شدة الحرارة عنـد صدره ، بإزاء الموضع الذي كان قد شق عليه من الظبية ، فوقع في نفسه أنه لو أخذ حيواناً [حياً] وشق قلبه ، ونظر إلى ذلك التجويف [1] الذي صادفه خالياً عند ما شق عليه (في أمه الظبية) ، لرآه في هذا الحيوان الحي وهو مملوء بذلك الشيء الساكن فيه وتحقق هل هو من جوهر النار ؟ وهل فيه شيءٌ من الضوء والحرارة ، أم لا ؟ فعمـد إلى بعض الوحوش واستوثق منه كتافاً ، وشقه على الصفة التي شق بها الظبية حتى وصل إلى القلب . فقصدَ أولاً إلى الجهة اليسرى منه وشقها ، فرأى ذلك الفراغ مملوءاً بهواء بخاري، يشبه الضباب الأبيض ؛ فأدخل إصبعه فيه ، فوجده من الحرارة في حدٍّ كاد يحرقه ، ومات (ذلك) الحيوان على الفور . فصحّ عنده أن ذلك البخار الحـار هو (الذي) كان يحرك هذا الحيوان ، وأن في كل شخصٍ من أشخاص الحيوانات مثل ذلك ، ومتى انفصل عن الحيوان مات .

ثم تحرّكتْ في نفسه الشهوة للبحث عن سائر أعضاء الحيوان ، وترتيبها ، وأوضاعها ، وكمياتها ، وكيفية ارتباط

---

(١) في ط : البطن

بعضها ببعض ، وكيف تستمد من هذا البخار الحار حتى تستمرّ لها الحياة به[1] ، وكيف بقاء هذا البخار المدة التي يبقى ، ومن أين يُستمد ، وكيف لا تنفَدُ حرارته؟ فتتبع ذلك كله بتشريح الحيوانات الأحياء والأموات ولم يزل ينعم النظر فيها ويجيد الفكرة ، حتى بلغ (في ذلك كله) مبلغ كبار الطبيعيين ؛ فتبين له أن كل شخص من أشخاص الحيوان ، وإن كان كثيراً بأعضائه وتفنن حوَاسِّه وحركاته ، فإنه واحد بذلك الروح الذي مبدؤه من قرار واحد ، وانقسامه في سائر الأعضاء منبعث منه . وأن جميع الأعضاء إنما هي خادمة له ، أو مؤدية عنه؛ وأن منزلة ذلك الروح في تصريف الجسد ، كمنزلة[2] من يحارب الأعداء بالسلاح التام ؛ ويصيد جميع صيد البحر والبر ، فيُمِدُّ لكل جنس آلة يصيده بها[3] والتي يحارب بها تنقسم: إلى ما يدفع به نكاية غيره ، وإلى ما يُنكي بها غيره .

وكذلك آلات الصيد تنقسم : إلى ما يصلح لحيوان البحر ، وإلى ما يصلح لحيوان البر ؛ وكذلك الأشياء التي

---

(١) في ط : حتى هي كلها حية به . (٢) في ط : كمنزلته هو في تصريف الآلات التي يحارب ببعضها الحيوان ، ويصطاد ببعضها ، ويشرح ببعضها .

يشرّح بها تنقسم : إلى ما يصلح للشق ، وإلى ما يصلح للكسر ، وإلى ما يصلح للثقب ؛ والبدن واحد ، وهو يصرّف ذلك أنحاء من التصريف ، بحسب ما تصلح له كل آلة ، وبحسب الغايات التي تُلتمس بذلك التصريف .

كذلك : ذلك الروح الحيواني واحد ، وإذا عمل بآلة العين ، كان فعله إبصاراً ؛ وإذا عمل بآلة الأنف ، كان فعله شمّاً ؛ وإذا عمل بآلة اللسان كان فعله ذوقاً ؛ وإذا عمل بالجلد واللحم ، كان فعله لمساً ؛ وإذا عمل بالعضو كان فعله حركة ؛ وإذا عمل بالكبد ، كان فعله غذاء واغتذاء .

ولكل واحد من هذه ، أعضاء تخدمه . ولا يتم لشيء من هذه فعل إلا بما يصل[1] إليها من ذلك الروح ، على الطرق التي تسمى عصباً . ومتى انقطعت تلك الطرق أو أنسدت ، تعطل فعل ذلك العضو . وهذه الأعصاب إنما تستمد الروح من بطون الدماغ ، والدماغ يستمد الروح من القلب ؛ والدماغ فيه أرواح كثيرة ، لأنه موضع تتوزع فيه أقسام (كثيرة) : فأيّ عضو عدم هذا الروح بسبب من الأسباب ، تعطل فعله وصار بمنزلة الآلة

(١) في ع : يتصل .

المطرَحة، التي لا يصرفها الفاعل ولا ينتفع بها . فإن خرج هذا الروح بجملته عن الجسد ، أو فني ، أو تحلل بوجه من الوجوه ، تعطل الجسد كله ، وصار إلى حالة الموت ، فانتهى به [هذا النحو من] النظر إلى هذا الحد من النظر على رأس ثلاثة أسابيع من منشئه ، وذلك أحد وعشرون عاماً .

اهتداؤه لاستعمال الآلات

وفي خلال هذه المدة المذكورة تفنن في[1] وجوهِ حِيَله ، واكتسى بجلود الحيوانات التي كان يشرّحها ، واحتذى بها ، واتخذ الخيوط من الأشعار[2] ولحا قصب الخِطمِيَّة والخبَّازى والقنب ، وكل نبات ذي خيط .

وكان أصل اهتدائه[3] إلى ذلك ، أنه أخذ من الحلفاء وعمل خطاطيف[4] من الشوك القوي والقصب المحدَّد على الحجارة ، واهتدى إلى البناء بما رأى من فعل الخطاطيف[5] فاتخذ مخزِناً وبيتاً لفَضْلة غذائه ، وحصَّن عليه بباب من

(١) في ط : تفننت وجوه (٢) لحا (ولحى) الشجرة : قَشرَها
(٣) في ط : وكانت تهديه (٤) خطاطيف ج : خطاف : وهو الحديدة المعوجة يخطف بها الشيء (النهاية) (٥) خطاطيف ج : خطاف : الخفاش .

القصب المربوط بعضُه إلى بعض ، لئلا يصل إليه شيءٌ من الحيوانات عند مغيبه عن تلك الجهة في بعض شؤونه.

واستألف[1] جوارح الطير ليستعين بها في الصيد ، واتخذ الدواجن لينتفع ببيضها وفراخها ، واتخذ من صياصي البقر الوحشية شبه الأسنَّة ، وركَّبها في القصب القوي ، وفي عِصِيّ الزان وغيرها ، واستعان في ذلك بالنار وبحروف الحجارة ، حتى صارت شبه الرماح ، واتخذ تُرْسَهُ من جلود مضاعفة : كل ذلك لِمَا رأى من عدمه السلاح الطبيعي.

ولمّا رأى أَن يده تفي له بكل ما فاته من ذلك ، وكان لا يقاومه شيءٌ من الحيوانات على اختلاف أنواعها ، إلاّ أنها كانت تفرُّ عنه فتعجِزُه هرباً ؛ فكر في وجه الحيلة في ذلك ، فلم ير شيئاً أنجح له من أَن يتألف بعض الحيوانات الشديدة العدو ، ويحسنَ إليها [بإعداد] الغذاء الذي يصلح لها ، حتى يتأتّى له الركوب عليها ، ومطاردة سائر الأصناف بها. وكان بتلك الجزيرة خيل بريّة وحُمُرٌ وحشية ، فاتخذ منها ما يَصلُحُ له ، وراضها حتى كمل له بها غرضه ، وعمل عليها من الشرك والجلود أمثال الشكائم

(١) في ط : استأنس.

والسروج ، فتأتى له بذلك ما أمَّله من طرد الحيوانات التي صعبت عليه الحيلة في أخذها ، وإنما تفنن في هذه الأمور كلها في وقت اشتغاله بالتشريح ، وشهوته في وقوفه على خصائص أعضاء الحيوان ، وبماذا تختلف ، وذلك في المدة التي حددنا منتهاها بأحد وعشرين عاماً .

معرفته عالم الكون والفساد

ثم إنه بعد ذلك أخذ في مآخذ أخر [1] ، فتصفح جميع الأجسام التي في عالم الكون [2] والفساد [3] : من الحيوانات على اختلاف أنواعها ، والنبات ، والمعادن ، وأصناف الحجارة والتراب والماء والبخار والثلج والبرد ، والدخان (والجليد) واللهيب والحر ؛ فرأى لها أوصافاً كثيرة وأفعالاً مختلفة ، وحركات متفقة ومتضادة ؛ وأنعم النظر في ذلك ، والتثبت ، فرأى أنها تتفق ببعض الصفات وتختلف ببعض ، وأنها من الجهة التي تتفق بها واحدة ، ومن الجهة التي تختلف فيها متغايرة ومتكثرة . فكان تارة ينظر خصائص الأشياء وما يتفرد به بعضها عن بعض ، فتكثر عنده كثرة تخرج عن الحصر ، وينتشر له الوجود انتشاراً لا يُضبط .

---

(١) في ط : مآخذ من النظر (٢) الكون : خروج الشيء من العدم إلى الوجود (٣) الفساد : خروج الشيء من الوجود إلى العدم .

وكانت تتكثر عنده أيضاً ذاته ، لأنه كان ينظر إلى اختلاف أعضائه ، وأن كل واحد منها منفردٌ بفعل وصفةٍ تخصه ؛ وكان ينظر إلى كل عضو (منها) فيرى أنه يحتمل القسمة إلى أجزاء كثيرة جداً ، فيحكم على ذاته بالكثرة ، وكذلك على ذات كل شيء . ثم كان يرجع إلى نظر آخر من طريق ثانٍ ، فيرى أن أعضاءه ، وإن كانت كثيرة ، فهي متصلة كلها بعضها ببعض ، لا انفصال بينها بوجه ، فهي في حكم الواحد ، وأنها لا تختلف إلا بحسب اختلاف أفعالها ، وأن ذلك الاختلاف إنما هو بسبب ما يصل إليها من قوة الروح الحيواني ، الذي انتهى إليه نظره أولاً ، وأن ذلك الروح واحد في ذاته ، وهو (أيضاً) حقيقة الذات ، وسائر الأعضاء كلها كالآلات ؛ فكانت تتحد عنده ذاته بهذا الطريق .

ثم كان ينتقل إلى جميع أنواع الحيوان ، فيرى كل شخص منها واحداً بهذا النوع من النظر ، ثم كان ينظر إلى نوع منها : كالظباء ، والخيل ، والحمر ، وأصناف الطير صنفاً صنفاً ، فكان يرى أشخاص كل نوع يشبه بعضه بعضاً في الأعضاء الظاهرة والباطنة ، والإدراكات ، والحركات ، والمنازع ، ولا يرى بينها اختلافاً إلا في

أشياء يسيرة بالإضافة إلى ما اتفقت فيه . وكان يحكم بأن الروح الذي لجميع ذلك النوع شيء واحد ، وأنه لم يختلف إلا أنه انقسم على قلوب كثيرة ، وأنه لو أمكن أن يجمع جميع الذي افترق في تلك القلوب منه ويجعل في وعاء واحد ، لكان كله شيئاً واحداً ، بمنزلة ماء واحد ، أو شراب واحد ، يُفَرَّق على أوانٍ كثيرة ، ثم يجمع بعد ذلك . فهو في حالتيْ تفريقه وجمعه شيء واحد ، وإنما عرض له التكثر بوجه ما ، فكان يرى النوع كله بهذا النظر واحداً ، ويجعل كثرة أشخاصه بمنزلة كثرة أعضاء الشخص الواحد ، التي لم تكن كثيرة في الحقيقة .

ثم كان يُحضِر أنواع الحيوان كلها في نفسه ويتأملها فيراها تتفق في أنها تحس ، وتغتذي ، وتتحرك بالإرادة إلى أيّ جهة شاءت ؛ وكان قد علم أن هذه الأفعال هي أخص أفعال الروح الحيواني ، وأن سائر الأشياء التي تختلف بها بعد هذا الاتفاق ، ليست شديدة الاختصاص بالروح الحيواني . فظهر له بهذا التأمل ، أن الروح الحيواني الذي لجميع جنس الحيوان واحد بالحقيقة ، وإن كان فيه اختلاف يسير ، اختص به نوع دون نوع : بمنزلة ماء واحد مقسوم على أوانٍ كثيرة ، بعضه أبرد من بعض ، وهو في أصله واحد . وكل

ما كان في طبقة واحدة من البرودة ، فهو بمنزلة اختصاص[1] ذلك الروح الحيواني بنوع واحد ؛ وبعد ذلك ، فكما أن ذلك الماء كله واحد ، فكذلك الروح الحيواني واحد ، وإن عرض له التكثّر بوجهٍ ما . فكان يرى جنس الحيوان كله واحداً بهذا النوع من النظر . ثم كان يرجع إلى أنواع النبات على اختلافها . فيرى كل نوع منها تشبه أشخاصه بعضها بعضاً في الأغصان ، والورق ، والزهر والثمر ، والأفعال ؛ فكان يقيسها بالحيوان ، ويعلم أن لها شيئاً واحداً اشتركت فيه ، هو لها بمنزلة الروح للحيوان ، وأنها بذلك الشيء واحد . وكذلك كان ينظر إلى جنس النبات كله ، فيحكم باتحاده بحسب ما يراه من اتفاق فعله في أنه يتغذى وينمو .

ثم كان يجمع في نفسه جنس الحيوان وجنس النبات ، فيراهما جميعاً متفقين في الاغتذاء والنمو ، إلا أَن الحيوان يزيد على النبات ، بفضل الحس والإدراك (والتحرك) ؛ وربما ظهر في النبات شيء شبيه به ، مثل تحوُّل وجوه الزهر إلى جهة الشمس ، وتحرك عروقه إلى جهة الغذاء ، وأشباه ذلك ، فظهر له بهذا التأمل أن النبات والحيوان شيء

(١) في ط : ما يختص .

واحدٌ ، بسبب شيءٌ واحد مشترك بينهما ، هو في أحدهما أتمُّ وأكمل ، وفي الآخر قد عاقه عائق (ما) ، وأن ذلك بمنزلة ماء واحد قُسم بقسمين ، أحدهما جامد ، والآخر سيال ، فيتحد عنده النبات والحيوان .

ثم ينظر إلى الأجسام التي لا تحس ولا تغتذي ، ولا تنمو من الحجارة ، والتراب ، والماء ، والهواء ، واللهب ، فيرى أنها أجسام مقدّرٌ لها طول وعرض وعمق ، وأنها لا تختلف ، إلا أن بعضها[1] ذو لون ، وبعضها لا لون له ؛ وبعضها حار ، وبعضها بارد ، ونحو ذلك من الاختلافات . وكان يرى أن الحار منها يصير بارداً ، والبارد (يصير) حاراً ، وكان يرى الماء يصير بخاراً ، والبخار (يصير) ماءً والأشياء المحترقة تصير جمراً ، ورماداً ، ولهيباً ، ودخاناً ؛ والدخان إذا وافق في صعوده قبةَ حجر انعقد فيه وصار بمنزلة سائر الأشياء الأرضية . فيظهر له بهذا التأمل ، أن جميعها شيءٌ واحد في الحقيقة ، وإن لحقتها الكثرة بوجه ما ، فذلك مثل ما لحقت الكثرة الحيوان والنبات

ثم ينظر إلى الشيء الذي اتحد به عنده النبات والحيوان ، فيرى أنه جسم [ما] مثل هذه الأجسام : له طول وعرض

---

(١) في ط : تختلف في أن بعضها .

وعمق ، وهو إما حار وإما بارد ، كواحد من هذه الأجسام التي لا تحس ولا تتغذى ، وإنما خالفها بأفعاله التي تظهر عنه بالآلات الحيوانية والنباتية لا غير ؛ ولعل تلك الأفعال ليست ذاتية ، وإنما تسري إليه من شيء آخر ولو سرت إلى هذه الأجسام الأُخَر ، لكانت مثله . فكان ينظر إليه بذاته ، مجرّداً عن هذه الأفعال ، التي تظهر ببادئ الرأي ، أنها صادرة عنه ، فكان يرى أنه ليس إلا جسماً من هذه الأجسام ، فيظهر له بهذا التأمل ، أن الأجسام كلها شيء واحد : حيّها وجمادَها ، متحركها وساكنها ، إلا أنه يظهر أن لبعضها أفعالاً بآلات ، ولا يدري هل تلك الأفعال ذاتية لها ، أو سارية إليها من غيرها . وكان في هذه الحال لا يرى شيئاً غير الأجسام ، فكان بهذا الطريق يرى الوجود [1] كله شيئاً واحداً ، وبالنظر الأول يرى الوجود [1] كثرة لا تنحصر ولا تتناهى . وبقي بحكم [2] هذه الحالة مدة .

ثم إنه تأمل جميع الأجسام حيّها وجمادها : وهي التي هي عنده تارة شيء واحد وتارة كثيرة [كثرة] لا نهاية لها ، فرأى أن كل واحد منها ، لا يخلو من أحد أمرين :

---

(1) في ع : الموجود (2) في ط : يحكم بهذا الحال .

إما أن يتحرك إلى جهة العُلُوّ مثل الدخان واللهيب والهواء ، إذا حصل تحت الماء ، وإما أن يتحرك إلى الجهة المضادة لتلك الجهة ، وهي جهة السُّفل[1] ، مثل الماء ، وأجزاء الأرض ، وأجزاء الحيوان والنبات ؛ وأن كل جسم من هذه الأجسام لن يعرَى عن [إحدى] هاتين الحركتين ، وأنه لا يسكن إلا إذا منعه مانع ، يعوقه عن طريقه ، مثل الحجر النازل يصادف وجه الأرض صُلباً ، فلا يمكنه أن يخرقه ، ولو أمكنه ذلك لما انثنى عن حركته فيما يظهر ، ولذلك إذا رفعته ، وجدته يتحامل عليك بميله إلى جهة السفل[1] ، طالباً للنزول . وكذلك الدخان في صعوده ، لا ينثني إلا أن يصادف قبة صُلبة تحبسه ، فحينئذٍ ينعطف يميناً وشمالاً ، ثم إذا تخلص من تلك القبة ، خرق الهواء صاعداً لأن الهواء لا يُمْكِنُهُ أن يحبسه .

وكان يرى أن الهواء إذا مُلِئَ به (زِقّ) جلد ، ورُبط ثم غوِّص تحت الماء طلب الصعود وتحامل على من يُمْسِكُهُ تحت الماء ، ولا يزال يفعل ذلك حتى يوافيَ موضع الهواء ، وذلك بخروجه من تحت الماء ، فحينئذٍ يسكن ويزول عنه ذلك التحامل والميل إلى جهة العلو[2] الذي كان يوجد منه قبل ذلك .

---

(1) في ط : أسفل (2) في ط : فوق .

ونظر[١] هل يجد جسماً يعرَى عن إحدى[٢] هاتين الحركتين أو الميل إلى إحداهما في وقت ما ، فلم يجد ذلك في الأجسام التي لديه ، وإنما طلب ذلك ، لأنه طمع أن يجده ، فيرى طبيعة الجسم من حيث هو جسم ، دون أن يقترن به وصف من الأوصاف ، التي هي منشأ التكثر .

فلما أعياه ذلك ونظر إلى الأجسام التي هي أقل الأجسام حملاً للأوصاف ، فلم يرها تعرى عن أحد هذين الوصفين بوجه ، وهما اللذان يعبر عنهما بالثقل والخفة . (فنظر إلى الثقل والخفة) هل هما للجسم من حيث هو جسم ، أو هما لمعنى زائد على الجسمية ؟ (فظهر له أنهما لمعنى زائد على الجسمية) ، لأنهما لو كانا للجسم من حيث هو جسم ، لما وجد جسم إلا وهما له . ونحن نجد الثقيل لا توجد فيه الخفة ، والخفيف لا يوجد فيه الثِّقَلُ ، وهما لا محالة جسمان ، ولكل واحد منهما معنى منفرد به عن الآخر زائد على جسميته . وذلك المعنى ، هو الذي به غاير كل واحد منهما الآخر ، ولولا ذلك لكانا شيئاً واحداً من جميع الوجوه . فتبين له أن (حقيقة) كل واحد من الثقيل والخفيف ،

---

(١) في ط : وطلب (٢) في ط : كلتي .

مركبة من معنيين : أحدهمـا ما يقع فيه الاشتراك منهما جميعاً ، وهو معنى الجسمية ؛ والآخر ماتنفرد به حقيقة كل واحد منهما عَلى الآخر ، وهو إما الثقل في أحدهما ، وإما الخفة في الآخر ، المقترنان بمعنى الجسمية ، أي المعنى الذي يحرك أحدهما عُلُوّاً ، والآخر سفلا .

معرفة العالم الروحاني

وكذلك نظر إلى سائر الأجسام من الجمادات والأحياء ، فرأى أن حقيقة (وجود) كل واحد منهما مركبة من معنى الجسمية ، ومن شيء آخر زائد على الجسمية : إما واحد ، وإما أكثر من واحد ؛ فلاحت له صُوَر الأجسام عَلى اختلافها وهو أول مالاح له من العـالم الروحاني ، إذ هي صور لا تُدْرَك بالحس ، وأنما تدرك بضربٍ [ما] من النظر (العقلي) . ولاح له في جملة مالاح من ذلك ، أن الروح الحيواني الذي مسكنه القلب — وهو الذي تقدم شرحه أوّلاً — لا بُدَّ (له أيضاً) من معنى زائدٍ على جسميته يصلح بذلك المعنى لأن يعمل هذه الأعمال الغريبة ، (التي تختص به) من ضروب الإحساسات ، وفنون الإدراكات ، وأصناف الحركات . وذلك المعنى هو صورته وفصله الذي انفصل به عن سائر الأجسام ، وهو الذي يعبر عنه النُّظَّار بالنفس الحيوانية .

وكذلك أيضاً للشيء الذي يقوم للنبات مقام الحار الغريزي للحيوان شيء يخصه هو فصله[1] ، وهو الذي يعبر عنه النظار **بالنفس النباتية** . وكذلك لجميع أجسام الجمادات: وهي ماعدا الحيوان والنبات (مما) في عالم الكون والفساد شيء يخصها ، به يفعل كل واحد منها فعله الذي يختص به مثل صنوف الحركات وضروب[2] الكيفيات المحسوسة عنها ، وذلك الشيء هو فصل[3] كل واحد منها ، وهو الذي يعبر النُظّار عنه **بالطبيعة** .

فلما وقف بهذا النظر على أن حقيقة الروح الحيواني الذي كان تَشَوُّقه إليه أبداً مركبة من معنى الجسمية ، و(من) معنى آخر زائد على الجسمية ، وأن معنى (هذه) الجسمية مشترك ولسائر الأجسام ، والمعنى الآخر المقترن به ينفرد به هو وحده ، هان عنده معنى الجسمية فاطَّرحه ، وتعلق فكره[4] بالمعنى الثاني ، وهو الذي يعبر عنه **بالنفس** ؛ فتشوّق إلى التحقق به فالتزم الفكرة فيه ، وجعل مبدأ النظر في ذلك تصفُّحَ الأجسام كلّها ، لا من جهة ماهي أجسام ، بل من جهة

---

(١) في ط: صورته (٢) في ع : صدور (٣) في ط : صورة

(٤) في ط : باله .

ما هي ذوات صور تلزم عنها خواص، ينفصل بها بعضها عن بعض.
فتتبع ذلك وحصره في نفسه، فرأى [1] جملة من الأجسام،
تشترك في صورة ما يصدر عنها فعل ما، أو أفعال ما، ورأى
فريقاً من تلك الجملة، مع أنه يشارك الجملة بتلك الصورة،
يزيد عليها بصورة أخرى، يصدر عنها أفعال ما، ورأى طائفة
من ذلك الفريق، مع أنها تشارك الفريق في الصورة الأولى
والثانية، تزيد عليه بصورة ثالثة، تصدر عنها أفعال ما خاصة
بها. مثال ذلك: أن الأجسام الأرضية (كلها): مثل
التراب والحجارة، والمعادن والنبات والحيوان، وسائر
الأجسام الثقيلة، هي جملة واحدة تشترك في صورة واحدة
تصدر عنها الحركة إلى أسفل، ما لم يعقها عائق عن النزول.
ومتى حركت إلى جهة العلو [2] بالقسر ثم تركت، تحركت
بصورتها إلى أسفل. وفريق من هذه الجملة، وهو النبات
والحيوان، مع مشاركته [3] الجملة المتقدمة في تلك الصورة،

---

(١) في ع: فرأى أن جملة الأجسام، تشترك في صورة تصدر عنها الأفعال، ورأى فريقاً من تلك الجملة، مع أنه يشارك الجملة في تلك الصورة، يزيد عليها بصورة أخرى يصدر عنها أفعال خاصة به. ورأى طائفة من ذلك الفريق، مع مشاركتها له في الصورة الأولى والثانية، تزيد عنه بصورة ثالثة، تصدر عنها أفعال خاصة بها.

(٢) في ط: فوق (٣) في ط: مع أنه يشارك.

يزيد عليها صورة أخرى ، يصدر عنها التغذي والنمو .

والتغذي[1] هو أن يختلف المغتذي بَدَلَ ما تحلّل بالفعل منه ، بواسطة القوة الغاذية ، التي تحيل ما حصل له كمال الاستعداد بسبب القوة الهاضمة من الغذاء بالقوة ، الواصل بواسطة الجاذبة إلى مشاكله جوهر المغتذي ، حفظاً لشخصه ، وتكميلاً لمقداره . **والنمو** : هو الزيادة بواسطة القوة النامية ، وهي التي تزيد في أقطار الجسم ، أعني : الطول والعرض والعمق على التناسب الطبيعي ، بما تدخل في أجزائه من الغذاء .

فهذان الفعلان عامان للنبات والحيوان ، وهما لا محالة صادران عن صورة مشتركة لهما ، وهي المعبَّر عنها **بالنفس [النباتية]** .

وطائفة من هذا الفريق ، وهو الحيوان خاصة ، مع مشاركته الفريق المتقدم في الصورة الأولى والثانية ، تزيد عليه بصورة ثالثة ، يصدر عنها الحس والتنقل من حيِّزٍ إلى آخر[2] .

---

(١) في ط : التغذي : هو أن يخلف المتغذي ، بدل ما تحلل منه ، بأن يحيل إلى التشبه بجوهره مادة قريبة منه ، يجتذبها إلى نفسه . والنمو : هو الحركة في الأقطار الثلاثة ، على نسبة محفوظة في الطول والعرض والعمق   (٢) في ط : من مكان إلى مكان .

ورأى [أيضاً] كل نوع من أنواع الحيوان، له خاصية ينحاز بها عن سائر الأنواع، وينفصل بها متميزاً عنها.
فعلم أن ذلك صادر له عن صورة تخصه هي زائدة عن معنى الصورة المشتركة له ولسائر الحيوان، وكذلك لكل واحد من أنواع النبات مثل ذلك. فتبين له أن الأجسام المحسوسات التي في عالم الكون[1] والفساد، بعضها تلتئم حقيقته من معانٍ كثيرة، زائدة على معنى الجسمية، وبعضها من معانٍ أقلّ؛ وعلم أن معرفة الأقل أسهل من معرفة الأكثر؛ فطلب أولاً الوقوف على حقيقة [صورة] الشيء الذي تلتئم حقيقته من أقل الأشياء، ورأى أن الحيوان والنبات، لا تلتئم حقائقها[2] إلا من معانٍ كثيرة، لتفنن أفعالها؛ فأخّر التفكر في صورها. وكذلك رأي (أن) أجزاء الأرض بعضها أبسط

---

(١) الكون: اسم لما حدث دفعة: كانقلاب الماء هواء: فإن الصورة الهوائية كانت ماء بالقوة فخرجت منها إلى الفعل دفعة؛ فإذا كان على التدريج فهو الحركة. وقيل: الكون: حصول الصورة في المادة بعد أن لم تكن حاصلة فيها. وعند أهل التحقيق: الكون عبارة عن وجود العالم من حيث هو عالم، من حيث أنه حق، وإن كان مرادفاً للوجود المطلق العام عند أهل النظر. وهو بمعنى الكون عندهم. وفي اصطلاح الصوفية: الكون: كل أمر وجودي. الفساد: زوال الصورة عن المادة بعد أن كانت حاصلة (٢) في نسخة: حقيقتاهما.

من بعض، فقصد منها [إلى] أبسط ما قدر (عليه) وكذلك رأى أن المـاء شيء قليل التركيب، لقلة ما يصدر عن صورته من الأفعال، وكذلك رأى النار والهواء.

وقد كان سبق إلى ظنه أولاً، أن هذه الأربعة يستحيل بعضها إلى بعض، وأن لها شيئاً واحداً تشترك فيه، وهو معنى الجسمية، وأن ذلك الشيء ينبغي أن يكون خلواً من المعاني التي تميَّز بها كل واحد من هذه الأربعة عن الآخر، فلا يمكن أن يتحرك إلى فوق ولا إلى أسفل، ولا أن يكون حارًّا ولا أن يكون بارداً، ولا أن يكون رطباً، ولا يابساً، لأن كل واحد من هذه الأوصاف، لا يعمّ جميع الأجسام، فليست إذن للجسم بما هو جسم. فإذا أمكن[1] وجود جسم لا صورة فيه زائدةً على الجسمية، فليس تكون فيه صفة من هذه الصفات، ولا يمكن أن تكون فيه صفة إلاَّ وهي تعمُّ سائر الأجسام المتصوّرة بضروب الصور.

فنظر هل يجد وصفاً واحداً يعم جميع الأجسام: حيها وجامدها[2]، فلم يجد شيئاً يعم الأجسام كلها. إلا معنى الامتداد الموجود في جميعها في الأقطار الثلاثة، التي يعبر عنها بالطول، والعرض، والعمق فعلم أن هذا المعنى هو

---

(١) في ط : فاذن إن أمكن   (٢) في ط : وجمادها.

للجسم من حيث هو جسم ، لكنه لم يتأتّ له بالحس وجودُ جسم بهذه الصفة وحدَها ، حتى لا يكون فيه معنى زائد عَلى الامتداد المذكور ويكون بالجملة خِلواً من سائر الصور .

ثم تفكر في هذا الامتداد إلى الأقطار الثلاثة ، هل هو معنى الجسم بعينه ، وليس ثم معنى آخر ، أو ليس [الأمر] كذلك ؟ فرأى أن وراء هذا الامتداد معنى آخر ، هو الذي يوجد فيه هذا الامتداد ، وأن الامتداد وحده لا يمكن أن يقوم بنفسه ، كما أن ذلك الشيء (الممتد) ، لا يمكن أن يقوم بنفسه دون امتداد . واعتبر ذلك ببعض [هذه] الأجسام المحسوسة ذوات الصُّوَر ، كالطين مثلاً ، فرأى أنه إذا عُمِلَ منه شكل [ما] كالكرة مثلاً ، كان له طول وعرض وعمق على قدرٍ [ما] . ثم إن تلك الكرة بعينها لو أُخذت ورُدت إلى شكل مكعب أو بيضي ، لتبَدَّل ذلك الطول وذلك العرض وذلك العمق ، وصارت على قدر آخر ، غير الذي كانت عليه ، والطين واحد بعينه لم يتبدل ؛ غير أنه لابد له من طول وعرض وعمق على أيّ قدر كان ، ولا يمكن أن يعرى عنها ؛ غير أَنها لتعاقُبها عليه ، تبين له أَنها معنى على حياله ؛ ولكونه لا يعرى بالجملة عنها ، تبين له أنها من حقيقته .

فلاح له بهذا الاعتبار ، أن الجسم ، بما هو جسم ، مركب على الحقيقة من معنيين :

أحدهما : يقوم منه مقام الطين للكرة في هذا المثال ؛

والآخر : يقوم مقام طول الكرة وعرضها وعمقها ، أو المكعب ، أو أي شكل كان به . وأنه لا يفهم الجسم إلا مركباً من هذين المعنيين ، وأن أحدهما لا يستغني عن الآخر . لكن الذي يمكن أن يتبدل ويتعاقب على أوجه كثيرة ، وهو معنى الامتداد ، يشبه الصورة التي لسائر الأجسام ذوات الصور ، والذي يَثْبُتُ على حال واحدة ، وهو الذي ينزل منزلة الطين المتقدم ، يشبه معنى الجسمية التي لسائر الأجسام ذوات الصور . وهذا الشيء الذي هو بمنزلة الطين في هذا المثال هو الذي يسميه النُّظَّار **المادة** و**الهيولى** وهي عارية عن الصورة جملة .

مبدأ السببية

فلما انتهى نظره إلى هذا الحد ، وفارق المحسوس بعضَ مفارقةٍ ، وأشرف على تُخُوم العالم العقليّ ، استوحش وحنَّ إلى ما أَلِفَه من عالم الحس ، فتقهقر قليلاً وترك الجسم على الإطلاق ، إذ هو أمر لا يدركه الحس ، ولا يقدر على تناوله . وأخذ أبسط الأجسام المحسوسة التي شاهدها ، وهي

تلك الأربعة التي كان قد وقف نظره عليها . فأول ما نظر إلى الماء فرأى أنه إذا خُلّيَ وما تقتضيه صورته ، ظهر منه برد محسوس ، وطلب النزول (إلى أسفل) فإذا سُخِّنَ [أولاً] إما بالنار وإما بحرارة الشمس ، زال عنه البرد أولاً وبقي فيه طلب النزول ، فإذا أُفرِط عليه بالتسخين ، زال عنه طلب النزول إلى أسفل . وصار يطلب الصعود إلى فوق . فزال عنه بالجملة الوصفان اللذان كانا أبداً يصدران عنه وعن صورته ، ولم يعرف من صورته أكثر من صدور هذين الفعلين عنها . فلما زال هذان الفعلان [إذن] بطل حكم الصورة ، فزالت الصورة المائية عن ذلك الجسم عند ما ظهرت منه أفعالٌ من شأنها أن تصدر عن صورة أُخرى ، وحدثت له صورة أخرى ، بعد أن لم تكن ، وصدر عنه بها أفعال لم يكن من شأنها أن تصدر عنه وهو بصورته الأُولى .

فعلم بالضرورة أَن كل حادث لا بد له من مُحدِثٍ . فارتسم في نفسه بهذا الاعتبار ، فاعل للصورة ، ارتساماً عَلَى العموم دون تفصيل .

ثم إنه تتبّع الصور التي كان قد علمها[1] قبل ذلك ، صورةً صورة ، فرأى أنها كلها حادثة ، وأَنها لا بد لها من

(١) في ط : عاينها .

فاعل . ثم إنه نظر إلى ذوات الصور، فلم ير أنها شيء أكثر من استعداد الجسم لأن يصدر عنه ذلك الفعل، مثل الماء، فإنه إذا أُفرط عليه التسخين، استعدَّ للحركة إلى فوق وصلح لها؛ فذلك الاستعداد هو صورته، إذ ليس هاهنا إلا جسم وأشياء تحس[1] عنه، بعد أن لم تكن، مثل: الكيفيات والحركات؛ وفاعل يحدثها بعد أن لم تكن؛ فصلوح الجسم لبعض الحركات دون بعضٍ، هو استعداده بصورته[2]. ولاح له مثل ذلك في جميع الصور، فتبين له أَن الأفعال الصادرة عنها، ليست في الحقيقة لها، وإنما هي لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة إليها؛ وهذا المعنى الذي لاح له، هو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «كُنْتُ سَمْعَهُ ٱلَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ ٱلَّذِي يُبْصِرُ بِهِ[3]» وَفي مُحْكَم التنزيل: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ؛ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ، وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَى![4]» .

فلما لاح له من أَمر هذا الفاعل، مالاح عَلَى الإجمال

---

(١) في ط: تحقق (٢) في ط: وصورته (٣) قطعة من حديث قال فيه الحافظ بن رجب: «هذا الحديث تفرد بإخراجه البخاري دون بقية أصحاب الكتب.» (٤) قرآن كريم: سورة: «الأنفال» الآية ١٧

دون تفصيل ، حدث له شوق حثيث إلى معرفته على التفصيل ، وهو بعدُ [1] لم يكن فارق عالم الحس ؛ فجعل يطلب هذا الفاعل (المختار) على جهة المحسوسات ، وهو لا يعلم (بعد) هل هو واحد أو كثير ؟ فتصفَّح جميع الأجسام التي لديه ، وهي التي كانت فكرته أبداً فيها ، فرآها كلها تتكون تارة وتَفسُد أخرى ، وما لم يقف على فساد جملته ، وقف على فساد أجزائه ، مثل الماء والأرض ، فإنه رأى أجزاءهما تفسد بالنار ، (وكذلك الهواء رآه يفسد بشدة البرد ، حتى يتكون منه ثلج فيسيل ماءً) .

وكذلك سائر الأجسام التي كانت لديه ، لم ير منها شيئاً بريئاً عن الحدوث والافتقار إلى الفاعل المختار ، فاطَّرحها كلها وانتقلت فكرته إلى الأجسام السماوية .

بحثه في الأجرام السماوية

وانتهى إلى هذا النظر على رأس أربعة أسابيع من منشئه ، وذلك ثمانية وعشرون عاماً : فعلم أن السماء وما فيها من الكواكب أجسام ، لأنها ممتدة في الأقطار الثلاثة : الطول ، والعرض ، والعمق ؛ لا ينفك شيء منها عن هذه الصفة ،

---

(1) وفي نسخة : ولأنه لم يكن بعد فارق عالم الحس ، جعل .. وفي أخرى : ولأنه يُعَدُّ ، لم يكن ....

وكل مالا ينفك عن هذه الصفة ، فهو جسم ؛ فهي إذن [هي] كلها أجسام . ثم تفكر هل هي ممتدة إلى غير نهاية ، وذاهبة أبداً في الطول والعرض والعمق إلى غير نهاية ، أو هي متناهية محدودة بحدود تنقطع عندها ، ولا يمكن أن يكون وراءها شيء من الامتداد؟ فتحيَّر في ذلك بعض حيرَة .

ثم إنه بقوة نظره[1] ، وذكاء خاطره ، رأى أن جسماً لا نهاية له [أمر] باطل ، وشيء لا يمكن ، ومعنى لا يُعقَل ! وتقوّى هذا الحكم عنده بحجج كثيرة ، سنحت له بينه وبين نفسه وذلك أنه قال: أما[2] هذا الجسم (السماويّ فهو) متناهٍ من الجهة التي تليني والناحية التي وقع عليها حسّي ، فهذا لا أشك فيه لأنني أدركه ببصري[3] ، وأما الجهة التي تقابل هذه الجهة ، وهي التي يداخلني فيها الشك ، فإني أيضاً أعلم أنه من المحال أن تمتدَّ إلى غير نهاية ، لأني إن تخيلت (أن) خطين اثنين ، يبتدئان من هذه الجهة المتناهية ، ويمرّان في سَمْك الجسم إلى غير نهاية حسب امتداد الجسم ، ثم تخيلت أن أحد هذين الخطين ، قُطِع منه جزء كبير من ناحية طرفه المتناهي ، ثم أُخذ ما بقي منه وأُطبِقَ[4] طرفه الذي كان فيه

(١) في ط : فطرته (٢) في ط : ان (٣) في ط : بالمشاهدة

(٤) في ع : وطبق .

موضعُ القطع ، على طرف الخط الذي لم يقطع منه شيء (وأُطبِقَ الخط المقطوع منه على الخط الذي لم يقطع منه شيء) ، وذهب الذهن كذلك معهما إلى الجهة التي يقال إنها غير متناهية ، فإما أن نجد الخطين أبداً يمتدان إلى غير نهاية ولا ينقص أحدهما عن الآخر ، فيكون الذي قُطِعَ منه (جزءٌ) مساوياً للذي لم يقطع منه شيء وهو محال ، [كما أن الكل مثل الجزء محال] ؛ وإما أن لا يمتد الناقص معه أبداً ، بل ينقطع دون مذهبه ويقف عن الامتداد معه ، فيكون متناهياً ، فإذا رُدَّ عليه القدر الذي قُطِعَ منه أولاً ، وقد كان متناهياً ، صار كله [أيضاً] متناهياً ، وحينئذ لا يقصُرُ عن الخط الآخر الذي لم يقطع منه شيء ، ولا يفضل عليه ، فيكون إذن مثله ، وهو[1] متناهٍ ، فذلك (أيضاً) متناه . فالجسم الذي تُفْرَضُ فيه هذه الخطوط متناه ، وكل جسم يمكن أن تُفرض فيه هذه الخطوط ؛ (فكل جسم متناه) . فإذا فرضنا أن جسماً غير متناه ، فقد فرضنا باطلاً ومحالاً .

فلما صحَّ عنده بفطرته الفائقة التي تنبهت لمثل هذه الحجة ، أن جسم السماء متناه ، أراد أن يعرف على أي شكل هو ، وكيفيةَ[2] انقطاعه بالسطوح التي تحدُّه . فنظر أولاً إلى

(١) في ط : وهذا (٢) في ط : كيف .

الشمس والقمر وسائر الكواكب ، فرآها كلها تطلع من جهة المشرق ، وتغرب من جهة المغرب ، فما كان منها يمر[1] على سَمْت رأسه ، رآه يقطع دائرة عظمى ، وما مال عن سمت رأسه إلى الشمال أو إلى الجنوب رآه يقطع دائرة أصغر من تلك . وما كان أبعد عن سمت الرأس إلى أحد الجانبين[2] ، كانت دائرته أصغر من دائرة ما هو أقرب ، حتى كانت أَصغر الدوائر التي تتحرك عليها الكواكب ، دائرتين اثنتين : إحداهما حول القطب الجنوبي ، وهي مدار سُهَيْل ، والأُخرى حول القطب الشمالي ، وهي مدار الفرقدين . ولما كان مسكنه على خط الاستواء الذي وصفناه أولاً ، كانت هذه الدوائر كلها قائمة على سطح[3] أفقه ، ومتشابهة الأحوال في الجنوب والشمال ، وكان القطبان معاً ظاهرين له ؛ وكان يترقب إذا طلع كوكب من الكواكب على دائرة كبيرة ، وطلع كوكب آخرُ على دائرة صغيرة ، وكان طلوعهما معاً ، فكان يرى غروبهما معاً . واطَّرد له ذلك في جميع الكواكب ، وفي جميع الأوقات ، فتبين له بذلك أن الفلك على شكل الكرة ؛ وقوّى ذلك في اعتقاده ، ما رآه من رجوع الشمس والقمر وسائر الكواكب إلى المشرق ، بعد مغيبها بالمغرب ، وما رآه

(١) في ط : يجوز (٢) في ط : الجهتين (٣) في ط : سهم .

أيضاً من أنها تظهر لبصره على قدر واحد من العِظَم في حال
طلوعها وتوسطها وغروبها ، وأنها لو كانت حركتها على غير
شكل الكرة لكانت لا محالة في بعض الأوقات ، أقربَ
إلى بصره منها في وقت آخر ، ولو كانت كذلك ، لكانت
مقاديرها وأعظامها تختلف عند بصره فيراها في حال القرب
أعظم مما يراها في حال البعد ، (لاختلاف أبعادها عن
مركزه حينئذ بخلافها على الأول) . فلما لم يكن شيء من
ذلك ، تحقق عنده كروية الشكل .

وما زال يتصفّح حركة القمر ، فيراها آخذة من
المغرب إلى المشرق، وحركات الكواكب السيارة كذلك،
حتى تبين له قدر كبير من عالمَ الهيئة ، وظهر له أن حركاتها
لا تكون إلا بأفلاك كثيرة ، كلها مضمنة في فلك واحد،
هو أعلاها ، وهو الذي يحرك الكل من المشرق إلى المغرب
في اليوم والليلة ؛ وشرحُ كيفية انتقاله ، ومعرفةُ ذلك
يطول ، وهو مثبت(١) في الكتب ، ولا يُحتاج منه في غرضنا
إلا للقدر الذي أوردناه .

فلما انتهى إلى هذه المعرفة ، ووقف على أن الفلك بجملته
وما يحتوي عليه ، كشيء واحد متصل بعضه ببعض ، وأن

(١) في ط : مبثوث

جميع الأجسام التي كان ينظر فيها أولاً[1] : كالأرض والماء والهواء والنبات والحيوان وما شاكلها ، (هي) كلها في ضمنه وغير خارجة عنه ، وأنه كلّه أشبه شيء ، بشخص من أشخاص الحيوان ؛ (وما فيه من الكواكب المنيرة هي بمنزلة حواس الحيوان) ؛ وما فيه من ضروب الأفلاك ، المتصل بعضها ببعض ، هي بمنزلة أعضاء الحيوان ؛ وما في داخله من عالم الكون والفساد هي بمنزلة ما في جوف الحيوان من أصناف الفضول والرطوبات ، التي كثيراً ما يتكوّن فيها أيضاً حيوان ، كما يتكوّن في العالم الأكبر .

حدوث العالم

فلما تبين له أنه كلّه كشخص واحد في الحقيقة ، (قائم محتاج إلى فاعل مختار) ، واتحدت عنده أجزاؤه الكثيرة ، بنوع من النظر الذي اتحدت به عند الأجسام التي في عالم الكون والفساد ، تفكر في العالم بجملته ، هل هو شيء حدَثَ بعد أن لم يكن ، وخرج إلى الوجود بعد[2] العدم ؟ أو هو أمر كان موجوداً فيما سلف ، ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه ؟ فتشكك في ذلك ولم يترجح عنده أحد الحكمين على الآخر ، وذلك أنه كان[3] إذا أزمع على اعتقاد القِدَم ،

---

(١) في ط : قديما (٢) في ط : من (٣) في ط : مهما

اعترضته عوارض كثيرة ، من استحالة وجود [ما] لانهاية له ، بمثل القياس الذي استحال عنده به وجود جسم لا نهاية له ، وكذلك [أيضاً] كان يرى أن هـذا الوجود لايخلو من الحوادث ، فهو لا يمكن تقدُّمه عليها ، وما لا يمكن أن يتقدّم على الحوادث ، فهو أيضاً مُحدَث[1] وإذا أزمع على اعتقاد الحدوث ، اعترضته عواد أُخر[2] وذلك أنه كان يرى أن معنى حدوثه ، بعد أن لم يكن ، لا يفهم إلا على معنى أن الزمان تقدمه ، والزمان من جملة العالم وغيرُ منفكٍّ عنه ، فإذن لا يُفهَمُ تأخُّر العالم عن الزمان ؛ وكذلك كان يقول : « إذا كان حادثاً ، فلا بد له من مُحدِث ؛ وهذا المُحْدِث الذي أحدثه ، لِمَ أحدثه الآن ولم يحدثه قبل ذلك ؟ ألِطَارِئٍ طرأَ عليه ولا شيءَ هناك غيره ، أم لتغيُّرٍ حدث في ذاته ؟ (فإن كان) فما الذي أَحدث ذلك التغير ؟ » وما زال يتفكر في ذلك عدة سنين ، فتتعارض عنده الحجج ، ولا يترجح عنده أحد الاعتقادين على الآخر .

فلما أعياه ذلك ، جعل يتفكر ما الذي يلزم عن كل واحد من الاعتقادين ، فلعل اللازم عنهما يكون شيئاً

---

(١) في ط : حادث (٢) في ط : وحين أيضاً كان يزمع على اعتقاده الحدوث تعترضه ...

واحداً . فرأى أنه إن اعتقد حدوث العالم وخروجه إلى الوجود بعد العدم، فاللازم عن ذلك، ضرورةً ، أنه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه ، وأنه لا بد له من فاعل يخرجه إلى الوجود ، وأن ذلك الفاعل لا يمكن أن يدرك بشيء من الحواس لأنه لو أدرك بشيء من الحواس لكان جسماً من الاجسام ، ولو كان جسماً (من الاجسام) لكان من جملة العالم ، وكان حادثًا واحتاج إلى محدِث ، ولو كان ذلك المحدث الثاني أيضاً جسماً ، لاحتاج إلى محدث ثالث ، والثالث إلى رابع ، ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية (وهو باطل) . فإذن لا بد للعالم من فاعل ليس بجسم ، وإذا لم يكن جسماً فليس إلى إدراكه بشيء من الحواس سبيل ، لأن الحواس الخمس لا تدرك إلا الأجسام ، أو ما يَلْحَقُ الأجسام ؛ وإذا لا يمكن أن يُحسَّ فلا يمكن أن يُتَخَيَّل ، لأن التخيل ليس شيئاً إلا إحضار صور المحسوسات بعد غيبها ، وإذا لم يكن جسماً فصفات الأجسام كلها تستحيل عليه ، وأول صفات الأجسام هو الامتداد في الطول والعرض والعمق ، وهو منزَّهٌ عن ذلك ، وعن جميع ما يتبع هذا الوصف من صفات الأجسام . وإذا كان فاعلاً للعالم فهو لا محالة قادرٌ عليه وعالم به « أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ ، وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ [1] ؟ »

(١) قرآن كريم : صورة « الملك » الآية ١٤

ورأى أيضاً أنه إن اعتقد قِدمَ العالم، وأن العدم لم يسبقه، وأنه لم يزل كما هو، فإن اللازم عن ذلك أن حركته قديمة لا نهاية لها من جهة الابتداء، إذ لم يسبقها سكون يكون مبدؤها منه، وكل حركة فلا بد لها من محرك ضرورةً، والمحرك إما أن يكون قوة سارية في جسم من الأجسام - إما جسم المتحرك نفسه، وإما جسم آخر خارج عنه - وإما أن تكون قوة (ليست سارية ولا شائعة في جسم، وكل قوة) ليست سارية في جسم وشائعة فيه، فإنها تنقسم بانقسامه، وتتضاعف بتضاعفه، مثل الثقل في الحجر مثلاً، المحرك له إلى أسفل، فإنه إن قُسم الحجر نصفين، انقسم ثقله نصفين، وإن زيد عليه آخر مثله، زاد في الثقل آخر مثله، فإن أمكن أن يتزايد الحجر أبداً إلى غير نهاية، كان تزايد هذا الثقل إلى غير نهاية، وإن وصل الحجر إلى حد ما من العظم ووقف، وصل الثقل إلى ذلك الحد ووقف؛ لكنه قد تبرهن أن كل جسم [فإنه] لا محالة متناهٍ، فإذن كل قوة في جسم [فهي] لا محالة متناهية. فإن وجدنا قوة تفعل فعلاً لا نهاية له، فهي قوة ليست في جسم وقد وجدنا الفلك يتحرك أبداً حركة لا نهاية لها ولا انقطاع، إذ فرضناه قديماً لا ابتداء له، فالواجب على ذلك أن تكون القوة التي تحركه ليست في جسمه،

ولا في جسم خارج عنه ، فهي إذن لشيء بريء عن الأجسام ، وغير موصوف بشيء من أوصاف الجسمية ، وقد كان لاح له في نظره الأول في عالم الكون والفساد أن حقيقة وجود كل جسم ، إنما هي من جهة صورته التي هي استعداده لضروب الحركات ، وأن وجوده الذي له من جهة مادته وجود ضعيف لا يكاد يُدْرَكُ ، فإذن وجود العالم كله إنما هو من جهة استعداده لتحريك هذا المحرك البريء عن المادة ، وعن صفات الأجسام ، المنزّه ، عن أن يدركه حس ، أو يتطرق إليه خيال (سبحانه) ، وإذ كان فاعلاً لحركات الفلك على اختلاف أنواعها ، فعلاً لا تفاوت فيه ولا فتور ، فهو لا محالة قادر عليه وعالم به .

فانتهى نظره بهذا الطريق إلى ما انتهى إليه بالطريق الأول ، ولم يضرّه في ذلك تشككه في قدم العالم أو حدوثه وصحّ له على الوجهين جميعاً وجود فاعل غير جسم ، ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه ، ولا داخل فيه ، ولا خارج عنه ، إذ : الاتصال ، والانفصال ، والدخول ، والخروج ، هي كلها من صفات الأجسام ، وهو منزه عنها .

ولما كانت المادة من كل جسم مفتقرة إلى الصورة[1] ،

---

(١) في ط : الصوَر

إذ لا تقوم إلا بها ولا تثبت لها حقيقة دونها ، وكانت الصورة لا يصحُّ وجودها إلا من فعل[1] هذا الفاعل (المختار) تبين له افتقار جميع الموجودات في وجودها إلى هذا الفاعل وأنه لا قيام لشيءٍ منها إلا به فهو إذن علة لها ، وهي معلولة له، سواء كانت محدثة الوجود ، بعد أن سبقها العدم ، أو كانت لا ابتداء لها من جهة الزمان ، ولم يسبقها العدم قط ، فإنها على كلا الحالين معلولة ، ومفتقرة إلى الفاعل ، متعلقة الوجود به، ولولا دوامه لم تدم ، ولولا وجوده لم توجد ، ولولا قدمه لم تكن قديمة ، وهو في ذاته غنيٌّ عنها وبريءٌ منها ! وكيف لا يكون كذلك وقد تبرهن أن قدرته وقوته غير متناهية ، وأن جميع الأجسام وما يتصل بها أو يتعلق (بها) ، ولو ببعضٍ تعلُّقٍ ، هو متناهٍ منقطعٌ ؟ فإذن العالم كله بما فيه من السماوات (والأرض) والكواكب ، وما بينها ، وما فوقها ، وما تحتها ، فعلُهُ (وخَلْقُهُ) ؛ ومتأخر عنه بالذات، وإن كانت غير متأخرة بالزمان ، كما أنك إذا أخذت في قبضتك جسماً من الأجسام ، ثم حركت يدك ، فإن ذلك الجسم لا محالة يتحرك تابعاً لحركة يدك ، حركةً متأخرة عن حركة يدك ، تأخراً بالذات ؛ وإن كانت لم تتأخر بالزمان

(١) في ع : من قِبَل ـ هذا الفعل

عنها ، بل كان ابتداؤهما معاً ، فكذلك العالم كله ، معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ[1]) .

فلما رأى أن جميع الموجودات فعله تصفحها من قِبَلِ ذا[2] تصفحاً على طريق الاعتبار ، في قدرة فاعلها ؛ والتعجب من غريب صنعته ، ولطيف حكمته ، ودقيق علمه ، فتبين له في أقل الأشياء الموجودة ، فضلاً عن أكثرها ، من آثار الحكمة ، وبدائع الصنعة ، ما قضى منه كل العجب ، وتحقق عنده أن ذلك لا يصدر إلا عن فاعل مختار في غاية الكمال [وفوق الكمال] « لاَ يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلاَ فِي الأَرْضِ وَلاَ أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلاَ أَكْبَرَ[3] »

ثم تأمل في جميع أصناف الحيوان ، كيف « أعطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ، ثُمَّ هَدَاهُ[4] » لاستعماله ، فلولا أنه هداه لاستعمال تلك الأعضاء التي خلقت[5] له في وجوه المنافع المقصودة بها ، لما انتفع بها الحيوان ، وكانت كلاً

---

(١) قرآن كريم : سورة يس ، الآية ٨٢ (٢) في ط : من ذي قبل (٣) قرآن كريم : سورة سبأ ، الآية ٣ (٤) قرآن كريم : سورة طه ، الآية ٥٠ (٥) في ط : خلَق

عليه ، فعلم بذلك أنه أكرم الكرما ، وأرحم الرحماء .

ثم إنه مهما نظر شيئاً من الموجودات له حسن ، أو بهاء ، أو كمال ، أو قوة ، أو فضيلة من الفضائل - أيُّ فضيلة كانت - ، تفَكَّرَ وعلم أنها من فيض ذلك الفاعل (المختار جلّ جلاله) ومن جوده ، ومن فعله ، فعلم أن الذي هو في ذاته أعظم منها وأكمل ، وأتم وأحسن ، وأبهى [وأجمل] وأدوم ، وأنه لا نسبة لهذه إلى تلك . فما زال يتتبع صفاتِ الكمال كلَّها ، فيراها له وصادرة عنه ، ويرى أنه أحق بها (من كُلِّ من يوصف بها) دونه .

وتتبع صفاتِ النقص كلَّها ، فيراه بريئاً منها ، ومنزهاً عنها ؛ وكيف لا يكون بريئاً منها وليس معنى النقص إلا العدم المحض ، أو ما يتعلق بالعدم ؟ وكيف يكون العدم تعلق أو تلبس[1] ، بمن هو الموجود المحض ، الواجب الوجود بذاته ، المعطي لكل ذي وجود وجوده ، فلا وجود إلا هو : فهو الوجود ، وهو الكمال ، وهو التمام ، وهو الحسن ، وهو البهاء ، وهو القدرة ، وهو العلم ، وهو هو ، و (كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إلاّ وَجْهَهُ[2]) .

---

(١) في ط : تَعَلُّقَ التباسٍ (٢) قرآن كريم : سورة القصص ، الآية ٨٨

فانتهت به المعرفه إلى هذا الحد ، على رأس خمسة أسابيع من منشئه ، وذلك خمسة وثلاثون عاماً ، وقد رسخ في قلبه من أمر هذا الفاعل ، ما شغَلَهُ عن الفكرة في كل شيء إلا فيه ، وذهل عما كان فيه من تصفح الموجودات والبحث عنها ، حتى صار بحيث لا يقع بصره على شيء (من الأشياء) ، إلا ويرى فيه أثر الصنعة ، [من حينه] ، فينتقل بفكره على الفور إلى الصانع ويترك المصنوع ، حتى اشتد شوقهُ إليه ، وانزعج قلبه بالكلية عن العالم (الأدنى) المحسوس ، وتعلّق بالعالم (الأرفع) المعقول .

فلما حصل له العلم بهذا الموجود (الرفيع الثابت الوجود) الذي لاسبب لوجوده ، وهو سبب لوجود جميع الأشياء ، أراد أن يعلم بأي شيء حصل له هذا العلم ، وبأي قوة أدرك هذا الوجود : فتصفح حواسه كلها وهي : السمع ، والبصر ، والشم ، والذوق ، واللمس ، فرأى أنها كلها لا تدرك شيئاً إلا جسماً ، أو ما هو في جسم ، وذلك أن السمع إنما يدرك المسموعات [1] ، وهي ما يحدث من تموّج الهواء عند تصادم الأجسام ، والبصر

(١) في ط : الأصوات

إنما يُدْرِكُ الألوان ، والشم يدرك الروائح ، والذوق يدرك الطعوم ، واللمس يدرك [الأمزجة و] الصلابة (واللين) ، والخشونة والملاسة ، وكذلك القوة الخيالية لا تدرك شيئاً إلا أن يكون له طول وعرض وعمق ؛ وهذه المدركات كلها من صفات الأجسام ، وليس لهذه الحواس إدراكُ شيء سواها ، وذلك لأنها قوى شائعة في الأجسام ، ومنقسمة بانقسامها ، فهي لذلك لا تدرك إلا جسماً منقسماً ، لأن هذه القوة إذا كانت شائعة في شيء منقسم ، فلا محالة [إذا] أدركت شيئاً من الأشياء ، فإنه ينقسم بانقسامها ؛ فإذن كل قوة في جسم ، فإنها [لا محالة] لا تدرك إلا جسماً أو ما هو في جسم . وقد تبين أن هذا الموجود الواجب الوجود ، بريء من صفات الأجسام من جميع الجهات ، فإذن لا سبيل إلى إدراكه إلا بشيء ليس بجسم ، ولا هو قوة في جسم ، ولا تعلُّق له بوجه من الوجوه بالأجسام ، ولا هو داخل فيها ، ولا خارج عنها ، ولا متصل بها ولا منفصل عنها . وقد كان تبين [له] أنه أدركه بذاته ، ورسخت المعرفة به عنده ، فتبين له بذلك أن ذاته التي أدركه بها أمر غير جسماني ، لايجوز عليه شيء من صفات

الأجسام ، وأن كل ما يدركه من ظاهر ذاته من الجسميات [1]
[فإنها] ليست حقيقة ذاته ، وإنما حقيقة ذاته ذلك
الشيء الذي أدرك به الموجود (المطلق) الواجب
الوجود .

فلما علم أن ذاته ليست هذه المتجسمة التي يدركها بحواسه ،
ويحيط بها أديمه ، هان عنده بالجملة جسمه ، وجعل يتفكر
في تلك الذات الشريفة ، التي أدرك بها ذلك الموجود
الشريف الواجب الوجود ، ونظر في ذاته تلك الشريفة [2] ،
هل يمكن أن تبيد أو تفسد وتضمحل ، أو هي دائمة
البقاء ؟ فرأى أن الفساد والاضمحلال إنما هو من صفات
الأجسام بأن تخلع صورة وتلبس أخرى ، مثل الماء إذا صار
هواء ، والهواء إذا صار ماء ، والنبات إذا صار تراباً أو
رماداً ، والتراب إذا صار نباتاً ، فهذا هو معنى الفساد .
وأما الشيء الذي ليس بجسم ، ولا يحتاج في قوامه إلى
الجسم ، وهو منزّه بالجملة عن الجسميات [1] ، فلا يتصور
فساده ألبتة .

فلما ثبت له أن ذاته الحقيقية لا يمكن فسادها ، أراد

---

(١) في ط : الجسمانية　　　(٢) في ع : ونظر بذاته في تلك الذات
الشريفه .

أن يعلم كيف يكون حالها إذا اطَّرحت البدن وتخلَّت عنه ، وقد كان تبين له أنها لا نطرحه إلا إذا لم يصلح آلة لها[1] ، فتصفَّح جميع القوى المدركة ، فرأى [أن] كل واحدة منها تارة تكون مدركة بالقوة ، وتارة تكون مدركة بالفعل : مثل العين في حال تغميضها أو إعراضها عن المبصر ، فإنها تكون مدركة بالقوة — ومعنى مدركة بالقوة أنها لا تدرك الآن وتدرك في المستقبل — وفي حال فتحها واستقبالها للمبصَر ، تكون مدركة بالفعل — ومعنى مدركة بالفعل أنها الآن تدرك — وكذلك كل واحدة من (هذه) القوى تكون (مدركة) بالقوة وتكون بالفعل ؛ وكل واحدة من هذه القوى إن كانت لم تدرك قط بالفعل ، فهي ما دامت بالقوة لا تتشوق إلى ادراك الشيء المخصوص [بها] ، لانها لم تتعرف به بعد ، مثل من خُلِقَ مكفوف البصر ؛ وإن كانت قد أدركت بالفعل تارة ، ثم صارت بالقوة ، فإنها ما دامت بالقوة تشتاق إلى الإدراك بالفعل ، لأنها قد تعرفت بذلك المدرَك ، وتعلقت به ، وحنَّت إليه ، مثل من كان بصيراً ثم عمي ، فإنه لايزال يشتاق إلى المبصَرات .

(١) في ط : لم يصلح لها عن آفة .

وبحسب ما يكون الشيء المدرك أتم وأبهى وأحسن ، يكون الشوق إليه أكثر ؛ والتألم لفقده[1] أعظم ؛ ولذلك (كان) تألم من يفقد بصره بعد الرؤية أعظم من تألم من يفقد شمه ، إذ الأشياء التي يدركها البصر أتم وأحسن من التي يدركها الشم ، فإن كان في الأشياء شيء لا نهاية لكماله ، ولا غاية لحسنه (وجماله) وبهائه ، وهو فوق [الكمال و] البهاء والحسن ، وليس في الوجود كمال ، ولا حسن ، ولا بهاء ، ولا (جمال) إلا صادر من جهته ، وفائض من قِبَلِهِ ، فمن فقد إدراك ذلك الشيء بعد أن تعرف به ، فلا محالة أنه ما دام فاقداً له ، يكون في آلام لا نهاية لها ، كما أن من كان مدركاً له على الدوام ، فإنه يكون في لذة لا انفصام لها ، وغبطة لا غاية وراءها ، وبهجة وسرور لا نهاية لهما .

وقد كان تبين له أن الموجود الواجب الوجود ، متصف بأوصاف الكمال كلها ، ومنزّه عن صفات النقص وبريء منها ، وتبين له أن الشيء الذي به يتوصل إلى إدراكه أمر لا يشبه الأجسام ، ولا يفسد لفسادها ، فظهر له بذلك أن من كانت له مثل هذه الذات ، المعدة لمثل هذا الإدراك ،

---

(١) في ط : يبعده

فإنه إذا اطَّرح البدن بالموت ، فإما أن يكون قبل ذلك — في مدة تصريفه للبدن — لم يتعرف قط بهذا الموجود الواجب الوجود ، ولا اتصل به ، ولا سمع عنه ، فهذا إذا فارق البدن لا يشتاق إلى ذلك [1] الموجود ولا يتألم لفقده .

وأما جميع القوى الجسمانية ، فإنها تبطل ببطلان الجسم؛ فلا تشتاق أيضاً إلى مقتضيات تلك القوى ، ولا تحن إليها ، ولا تتألم بفقدها . وهذه حال البهائم غير الناطقة كلها : سواء كانت من صورة الإنسان أو لم تكن . وأما أن يكون قبل ذلك — في مدة تصريفه للبدن — ، وقد تعرّف بهذا الموجود ، وعلم ما هو عليه من الكمال (والعظمة والسلطان والقدرة) [والحسن] إلا أنه أعرض عنه واتبع هواه ، حتى وافته منيته وهو على تلك الحال ، فيُحْرَم المشاهدة ، وعنده الشوق إليها فيبقى في عذاب طويل ، وآلام لا نهاية لها . فإما أن يتخلص من تلك الآلام بعد جُهد طويل ، ويشاهد ما تشوق إليه (قبل ذلك) ، وإما أن يبقى في آلامه بقاءً سرمدياً ، بحسب استعداده لكل واحد من الوجهين في حياته الجسمانية . وأما من تعرف بهذا الموجود الواجب الوجود ، قبل أنْ يفارق البدن ، وأقبل بكليته عليه والتزم

---

(١) في ع : لا يتصل بذلك الموجود

الفكرة في جلاله وحسنه وبهائه ، ولم يُعرِضْ عنه حتى وافته منيته ، وهذا على حال (من) الإقبال والمشاهدة بالفعل . فهذا إذا فارق البدن بقي في لذة لانهاية لها ، وغبطة وسرور وفرح دائم ، لاتصال مشاهدته لذلك الموجود (الواجب الوجود) ، وسلامة تلك المشاهدة من الكدر والشوائب ؛ ويزول عنه ما تقتضيه هذه القوى الجسمانية من الأمور الحسية التي هي – بالإضافة إلى تلك الحال – آلام وشرور وعوائق .

فلما تبين له أنَّ كمال ذاته ولذتها إنما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود على الدوام ، مشاهدةً بالفعل أبداً ، حتى لا يُعرض عنه طرفة عين لكي توافيه منيته ، وهو في حال المشاهدة بالفعل ، فتتصل لذته دون أن يتخللها ألم .

وإليه أشار الجُنيد [1] شيخ الصوفية وإمامهم ، عند موته بقوله لأصحابه : « هذا وقتٌ يؤخذ منه : الله أكبر ! » – وأحرَم الصلاة – .

ثم جعل يتفكر كيف يتأتّى له دوام هذه المشاهدة بالفعل ، حتى لا يقع منه إعراض فكان يلازم الفكرة في

(١) الجنيد : راجع المنقذ من الضلال ص ١٢٣ ح ٣ الطبعة الثالثة

ذلك الموجود (كل) ساعة ، فما هو إلا أن يسنح لبصره محسوس ما من المحسوسات ، أو يخرق سمعه صوت بعض الحيوان ، أو يعترضه خيال من الخيالات ، أو يناله ألم في أحد أعضائه ، أو يصيبه الجوع أو العطش أو البرد أو الحر ، أو يحتاج إلى القيام لدفع فضوله ؛ فتختل فكرته ، ويزول عما كان فيه ، ويتعذر (عليه) الرجوع إلى ما كان عليه من حال المشاهدة ، إلا بعد جهد . وكان يخاف أن تفجأه منيته وهو في حال الإعراض ، فيفضي إلى الشقاء (الدائم) ، وألم الحجاب .

فساءه حاله ذلك ، وأعياه الدواء . فجعل يتصفح أنواع الحيوانات كلها ، وينظر أفعالها وما تسعى فيه ، لعله ينظر[1] في بعضها أنها شعرت بهذا الموجود ، وجعلت تسعى نحوه ، فيتعلم منها ما يكون سبب نجاته . فرآها كلها إنما تسعى في تحصيل غذائها ، ومقتضى شهواتها من المطعوم والمشروب والمنكوح ، والاستظلال والاستدفاء ، وتجد في ذلك ليلها ونهارها إلى حين مماتها وانقضاء مدتها . ولم ير شيئاً منها ينحرف عن هذا الرأي ، ولا يسعى لغيره في وقت من الأوقات ، فبان له بذلك عن أنها لم تشعر بذلك الموجود ولا اشتاقت

(١) في ط : يتفطن .

إليه ، ولا تعرفت به بوجه من الوجوه ، وأنها كلها صائر إلى العدم ، أو إلى حال شبيه بالعدم .

فلما حكم بذلك على الحيوان ، علم أن الحكم له على النبات أولى ، إذْ ليس للنبات من الإدراكات إلاّ بعض ما للحيوان . وإذا كان الأكمل إدراكاً لم يصل إلى هذه المعرفة ، فالأنقص إدراكاً أَحرى أن لا يصل ، مع أنه رأى أيضاً أن أفعال النبات كلها لا تتعدى الغذاء والتوليد .

ثم إنه بعد ذلك نظر إلى الكواكب (والأفلاك) فرآها كلها منتظمة الحركات ، جارية على نسق ؛ ورآها شفافة [و] مضيئة بعيدة عن قبول التغير والفساد ، فحدس حَدْساً قوياً أَن لها ذواتٍ سوى أجسامها ، تعرف ذلك الموجود الواجب الوجود ، وأن تلك الذوات العارفة ليست بأجسام ، ولا منطبعة في أجسام (مثل ذاته ، هو ، العارفة) ، وكيف لا يكون لها مثل تلك الذوات البريئة عن الجسمانية ، ويكون لمثله هو على ما به من الضعف وشدة الاحتياج إلى الأُمور المحسوسة ، وأنه من جملة الأجسام الفاسدة ؟ ومع ما به من النقص ، فلم يعقه ذلك عن أن تكون ذاته [شيئاً] بريئة عن الأَجسام لا تفسد ، فتبين له (بذلك) أن الأجسام السماوية أَولى بذلك ، وعلم أنها تعرف ذلك الموجود (الواجب الوجود) وتشاهده

على الدوام بالفعل، لأن العوائق التي قطعت به هو عن دوام المشاهدة من العوارض المحسوسة، لا يوجد مثلها للأجسام السماوية .

ثم إنه تفكر لِمَ اختص [هو] من (بين) سائر أنواع الحيوان بهذه الذات التي أشبه بها الاجسام السماوية، وقد كان تبين له أولاً [1] (من) أمر العناصر وإستحالة بعضها إلى بعض، [و] أن جميع ما على وجه الأرض لا يبقى على صورته : بل الكون والفساد متعاقبان عليه أبداً، وأن أكثر هذه الأجسام مختلطة مركبة (من أشياء) متضادة، ولذلك تؤول إلى الفساد، وأنه لا يوجد منه شيءٌ صرفاً؛ وما كان منها قريباً (من أن يكون صرفاً) خالصاً لا شائبة [2] فيه، فهو بعيد عن الفساد جداً مثل (جسد) الذهب والياقوت؛ وأن الأجسام السماوية بسيطة صرفة، ولذلك هي بعيدة عن الفساد والصور لا تتعاقب عليها . وتبين له [هنالك] أن جميع الأجسام التي في عالم الكون والفساد، منها ما تتقوم حقيقتها بصورة واحدة زائدة على معنى الجسمية — وهذه هي الأُسْطُقُسّات الأربع [3] — ومنها

---

(١) في ط : قديما (٢) في ط : شوب (٣) الأُسطقصات: لفظ يوناني بمعنى الأصل . وتسمى العناصرُ الاربع (الماء، والتراب، والهواء، والنار) أُسطقصات، لأنها أُصول المركبات التي هي الحيوانات—

ما تتقوم حقيقتها بأكثر من ذلك كالحيوان والنبات. فما كان قوام حقيقته بصور أقل، كانت أفعاله أقل، وبعده عن الحياة أكثر، فإن عدم الصورة جملة لم يكن فيه إلى الحياة طريق، وصار في حال شبيهة بالعدم، وما كان من قوام حقيقته بصور أكثر، كانت أفعاله أكثر، ودخوله في حال الحياة أبلغ؛ وإن كانت تلك الصور بحيث لا سبيل إلى مفارقتها لمادتها التي اختصت بها كانت الحياة حينئذ في غاية الظهور والدوام والقوة. فالشيء العديم للصورة (جملةً) هو الهيولي والمادة [1] ولا شيء من الحياة فيها وهي شبيهة بالعدم، والشيء المتقوم بصورة واحدة هي الأسطقصات الأربع وهي في أول مراتب الوجود في عالم الكون والفساد ومنها تتركب الاشياء ذوات الصور الكثيرة. وهذه الأسطقصات ضعيفة الحياة جداً، إذْ ليست تتحرك إلاّ حركة واحدة، وإنما كانت ضعيفة الحياة لأن لكل واحد منها ضداً ظاهر العناد يخالفه في مقتضى طبيعته، ويطلب أن يغيِّر [2] صورته. فوجوده لذلك غير متمكن، وحياته ضعيفة، والنبات أَقوى حياة منه [3] والحيوان أظهر حياة

— والنباتات والمعادن. (١) مادة الشيء: هي التي يحصل معها الشيء بالقوة. (٢) في ط: يَبْتَرّ (٣) في ط: منها

منه . وذلك أن ما كان من هـذه المركبات تغلب عليه طبيعة أُسطُقُسٍّ واحد ، فلقوته فيه يغلب طبائع الاسطقسات الباقية ، ويبطل قواها ، ويصير ذلك المركّب في حكم الأسطقص الغالب ، فلا يستأهل لأجل ذلك من الحياة إلا شيئاً يسيراً ، كما أنّ ذلك الأسطقص لا يستأهل من الحياة إلاّ (يسيراً ضعيفاً [1]) وما كان من هذه المركبات لا تغلب عليه طبيعة أسطقس واحد منها ، فإن الأسطقسات تكون فيه متعادلة متكافئة ، فإذن لا يُبطل أحدها قوة الآخر بأكثر مما يبطل ذلك الآخر قوته ، بل يفعل بعضها في بعض فعلاً متساوياً ، فلا يكون فعل أحد الأسطقصات أظهر [فيه] ، ولا يستولي عليه أحدها ، فيكون بعيد الشبه من كل واحد من الأسطقصات ، فكأنه لا مضادة لصورته ، فيستأهل للحياة بذلك . ومتى زاد هذا الاعتدال وكان أتم وأبعد من الانحراف ، كان بعده عن أن يوجد له ضد أكثر ، وكانت حياته أكمل .

ولما كان الروح الحيواني الذي مسكنه القلب ، شديد الاعتدال ، لأنه ألطف من الأرض والماء ، وأغلظ

(١) في ط : أمراً عظيماً .

من النار والهواء ، صار في حكم الوسط ، ولم يضاده شيء من الأسطقصات مضادة بينة . فاستعد بذلك لصورة الحيوانيــة ، فرأى أن الواجب على ذلك أن يكون أعدل ما في هذه الأرواح الحيوانية مستعداً لأتم ما يكون من الحيــاة في عالم الكون والفساد ، وأن يكون ذلك الروح قريباً من أن يقال إنه لا ضدّ لصورته ، فيشبه (لذلك) هــذه الأجسام السماوية التي لا ضدّ اصورها ؛ ويكون روح ذلك الحيوان ، وكأنه وسط بالحقيقة بين الأسطقصات التي لا تتحرك إلى جهة العلو على الإطلاق ، ولا إلى جهة السفل ، بل لو أمكن أن يجعل في وسط المسافة التي بين المركز وأعلى ما تنتهي إليه النار في جهة العلو ولم يطرأ عليه فساد ، لثبت هناك ولم يطلب الصعود ولا النزول . ولو تحرك في المكان ، لتحرك حول الوسط كما تتحرك الأجسام السماوية ، ولو تحرك في الوضع ، لتحرك على نفسه ، وكان كرويّ الشكل إذ لا يمكن غير ذلك ، فإذن هو شديد الشبه بالأجسام السماوية .

ولما كان قد اعتبر أحوال الحيوان ، ولم يرَ فيها

ما يظن به [1] أنه شعر بالموجود الواجب الوجود ، وقد كان علم من ذاته أنها قد شعرت به ، قطع بذلك على أنه هو الحيوان المعتدل الروح ، الشبيه بالأجسام السماوية (كلها) ، وتبين له أنه نوع مباين لسائر (أنواع) الحيوان ، وأنه إنما خُلق لغاية أُخرى ، وأُعدَّ لأمر عظيم ، لم يُعَدَّ له شيء من أَنواع الحيوان ، وكفى به شرفاً أنْ يكون أخسُّ جزأيه – وهو الجسماني – أَشبه الأشياء بالجواهر السماوية الخارجة عن عالم الكون والفساد ، المنزَّهة عن حوادث النقص والاستحالة والتغير !

وأَمّا أشرف جزأَيه ، فهو الشيء الذي به عرف الموجود الواجب الوجود ، وهذا الشيء العارف ، أمرٌ رباني إلٰهي (لا يستحيل و) لا يلحقه الفساد ، ولا يوصف بشيء مما توصف به الأجسام ، ولا يدرك بشيء من الحواس ، ولا يُتَخَيَّل ، ولا يُتَوَصَّل إلى معرفته بآلة سواه ، بل يُتوصل إليه به ؛ فهو العارف والمعروف ، والمعرفة ؛ وهو العالم ، والمعلوم ، والعلم ، لا يتباين في شيء من ذلك ، إذ التباين والانفصال من صفات الأَجسام ولواحقها ، ولا جسم هنالك ولا صفة جسم ولا لاحق بجسم !

(١) في ط : ما يحدث عليه .

فلما تبين له الوجه الذي اختص به من بين سائر أصناف الحيوان بمشابهة الأجسام السماوية ، رأى أن الواجب عليه أن يتقبلها ويحاكي أفعالها ، ويتشبه بها جهده . وكذلك رأى أنه بجزئه الأشرف الذي به عرف الموجود الواجب الوجود ، فيه شبه ما منه من حيث هو منزّه عن[1] (صفات الأجسام ، كما أن الواجب الوجود منزه عنها) ، ورأى أيضاً أنه يجب عليه أن يسعى في تحصيل صفاته لنفسه من أي وجه أمكن ، وأن يتخلق بأخلاقه ، ويقتدي بأفعاله ، ويجدّ في تنفيذ إرادته ، ويسلم الأمر له ، ويرضى بجميع حكمه ، رضىً من قلبه ظاهراً وباطناً ، بحيث يُسرُّ به ، وإن كان مؤلماً لجسمه وضاراً به ومتلفاً لبدنه بالجملة .

وكذلك [أيضاً] رأى (أن) فيه شبهاً من سائر أنواع الحيوان بجزئه الخسيس الذي هو من عالم الكون والفساد ، وهو البدن المظلم الكثيف ، الذي يطالبه بأنواع المحسوسات من المطعوم والمشروب والمنكوح ، ورأى [أيضاً] أن ذلك البدن لم يُخلَقْ له عبثاً ولا قُرِنَ به لأمر باطل ، وأنه يجب عليه أن يتفقده

---

(١) في ط : عنها

ويصلح من شأنه . وهذا التفقد لا يكون منه إلا بفعل يشبه أفعال سائر الحيوان، فاتجهت عنده الأعمال التي يجب عليه أن يفعلها نحو ثلاثة أغراض :

١ . – إما عملٌ يتشبه به بالحيوان غير الناطق؛

٢ . – وإما عمل يتشبه به بالأجسام السماوية ؛

٣ . – وإما عمل يتشبه به بالموجود الواجب الوجود .

فالتشبه الاول يجب عليه من حيث له البدن المظلم ذو الأعضاء المنقسمة، والقوى المختلفة، والمنازع المتفننة ؛

والتشبه الثاني يجب عليه من حيث [له] الروح الحيواني الذي مسكنه القلب، وهو مبدأ لسائر البدن، ولما فيه من القوى ؛

والتشبه الثالث يجب عليه من حيث هو هو، أي : من حيث هو الذات التي بها عرف ذلك الموجود الوجب الوجود .

وكان أولاً قد وقف على أن سعادته وفوزه من الشقاء، إنما هي في دوام المشاهدة لهذا الموجود الواجب الوجود، حتى يكون بحيث لا يعرِضُ عنه طرفة عين .

ثم إنه نظر في الوجه الذي يتأتى له به هذا الدوام،

فأخرج له النظر أنه يجب عليه الاعتمال في هذه الأقسام الثلاثة من التشبهات :

أما التشبه الأول فلا يحصل له به شيء من (هذه) المشاهدة ، بل هو صارف عنها وعائق دونها ، إذ هو تصرف في الأمور المحسوسة ، والأمور المحسوسة كلها حجب معترضة دون تلك المشاهدة ؛ وإنما احتيج إلى هذا التشبه لاستدامة (هذا) الروح الحيواني الذي يحصل به التشبه الثاني بالأجسام السماوية . فالضرورة تدعو إليه من هذا الطريق ، ولو كان لا يخلو من تلك المضرة ؛

وأما التشبه الثاني فيحصل له به حظ عظيم من المشاهدة على الدوام ، لكنها مشاهدة يخالطها شوب ؛ إذ من يشاهد ذلك النحو من المشاهدة على الدوام ، فهو مع تلك المشاهدة يعقل ذاته ويلتفت إليها حسبما يتبين بعد هذا ؛

وأمـا التشبه الثالث فتحصل به المشاهدة الصرفة ، والاستغراق المحض الذي لا التفات فيه بوجه من الوجوه إلاّ إلى الموجود الواجب الوجود . والذي يشاهد هـذه المشاهدة قد غابت عنـه ذات نفسه وفنيت وتلاشت . وكذلك سائر الذوات ، كثيرة كانت أو قليلة ، إلا ذات

الواحد الحق الواجب الوجود ، جل وتعالى وعز .

فلما تبين له أن مطلوبه الأقصى هو هذا التشبه الثالث ، وأنه لا يحصل له إلاّ بعد التمرن والاعتمال مدة طويلة في التشبه الثاني ، وأن هذه المدة لا تدوم له إلا بالتشبه الأول ، (وعلم أن التشبه الأول) — وإنْ كان [ضرورياً] ، فإنه عائق بذاته [وإن كان] معيناً بالعَرَض (لا بالذات لكنه ضروري) — ألزم نفسه أن لا يجعل لها حظاً من هذا التشبه الأول ، إلاّ بقدر الضرورة ، وهي الكفاية التي لا بقاء للروح الحيواني بأقل منها .

ووجد ما تدعو إليه الضرورة في بقاء هذا الروح أمرين : أحدهما ما يمده (به) من داخل ويخلف عليه بدل ما يتحلل منه وهو الغذاء ؛ والآخر ، ما يقيه من خارج ، ويدفع عنه وجوه الأذى : من البرد والحر والمطر ولفح الشمس والحيوانات المؤذية ونحو ذلك . ورأى أنه إنْ تناول ضَرُورِيَّهُ من هذه جزافاً كيفما اتفق ، ربما وقع السَّرَف وأَخذ فوق الكفاية . فكان سعيه على نفسه من حيث لا يشعر ، فرأى أن الحزم له أن يفرض لنفسه فيها حدوداً لا يتعداها ، ومقاديرَ لا يتجاوزها ، وبان له أن الفرض يجب أَن يكون في جنس

ما يتغذى به ، وأي شيء يكون وفي مقداره وفي المدة التي تكون بين العودات إليه ٠

فنظر أولاً في أجناس ما به يتغذى فرآها ثلاثة أضرب:

١ ٠ – إما نبات لم يكمل [بعد] (نضجه) ولم ينته إلى غاية تمامه ، وهي أصنافُ البقول الرطبة التي يمكن الاغتذاء بها ؛

٢ ٠ – وإما ثمرات النبات الذي قد تم وتناهى وأُخرج بزره ليتكوَّن منه آخر من نوعه (حفظاً له) ، وهي أصناف الفواكه رطبها ويابسها ؛

٣ ٠ – وإما حيوان من الحيوانات التي يتغذى بها : إما البرية وإما البحرية ٠

وكان قد صح عنده أن هذه الأجناس كلَّها ، من فعل ذلك الموجود الواجب الوجود الذي تبين له أَن سعادته في القرب منه ، وطلب التشبه به ، ولا محالة أن الاغتذاء بها مما يقطعها عن كمالها ويحول بينها وبين الغاية [القصوى] المقصودة بها ٠ فكأنَّ ذلك اعتراض على فعل الفاعل. وهذا الاعتراض مضادٌّ لما يطلبه من القرب (منه) والتشبه به ٠ فرأى أَن الصواب [كان] له لو أمكن أن يمتنع عن الغذاء جملة واحدة

لكنه لما لم يمكنه ذلك ، ورأى أنه إن امتنع عنه آل ذلك
إلى فساد جسمه ، فيكون ذلك اعتراضاً على فاعله أشد من
الأول ، إذ هو أشرف من تلك الأشياء الأُخر التي يكون
فسادها سبباً لبقائه . فاستسهل أيسر الضررين ، وتسامح في
أخف الاعتراضين ، ورأى أن يأخذ من هذه الأجناس إذا
عدمت أيها تيسر له بالقدر الذي يتبين له بعد هذا . فأما إن
كانت كلّها موجودة فينبغي له حينئذ أن يتثبت ويتخير منها
ما لم يكن في أخذه كبيرُ اعتراضٍ على فعل الفاعل ، وذلك
مثل لحوم الفواكه التي قد تناهت في الطيب ، وصلح ما فيها
من البزر لتوليد المثل على شرط التحفظ بذلك البزر ، بأن لا
يأكله ولا يفسده ولا يلقيه في موضع لا يصلح للنبات ، مثل
الصفاة (١) والسَّبَخةِ (٢) ونحوهما . فإن تعذر عليه وجود
مثل هذه الثمرات ذات اللحم الغاذي ، كالتفاح والكمثرى
والإجاص ونحوها ، كان له عند ذلك (أن يأخذ) إما من
الثمرات التي لا يغذو منها إلاَّ نفس البزر ، كالجوز
والقسطل ، وإما من البقول التي لم تصل [بعد] حدَّ كمالها .
والشرط عليه في هذين أن يقصد أكثرها وجوداً وأقواها

(١) الصّفاةُ : الحجر الصّلد الضخم لا ينبت .
(٢) السبَخَةُ : أرضٌ ذات نزٍّ وملح .

توليداً ، وأن لا يستأصل أُصولها ولا يفني بزرها . فإن عدم هذه ، فله أن يأخذ من الحيوان أو من بيضه ، والشرط عليه في الحيوان أن يأخذ من أكثره وجوداً ، ولا يستأصل منه نوعاً بأسره .

هذا ما رآه في جنس ما يغتذي به .

وأما المقدار فرأى أن يكون بحسب ما يسدّ خَلّةَ[1] الجوع ولا يزيد عليها .

وأما الزمان الذي بين كل عودتين ، فرأى أنه إذا أخذ حاجته من الغذاء ، أن يقيم عليه ولا يتعرض لسواه ، حتى يلحقه ضعف يقطع به عن بعض الأعمال التي تجب عليه ، في التشبه الثاني ، وهي التي يأتي ذكرها بعد هذا .

فأما ما تدعو إليه الضرورة في بقاء الروح الحيواني مما يقيه من خارج ، فكان الخطب فيه عليه يسيراً : إذ كان مكتسياً بالجلود ، وقد كان له مسكن يقيه مما يرد عليه من خارج ، فاكتفى بذلك ولم ير الاشتغال به ، والتزم في غذائه القوانين التي رسمها لنفسه ، وهي التي تقدم شرحها .

ثم أخذ في العمل الثاني ، وهو التشبه بالأجسام السماوية

(١) الخَلّةُ : الحاجة .

والاقتداء بها ، والتقيل لصفاتها ، وتتبع أوصافها ، فانحصرت عنده في ثلاثة أضرب :

الضرب الاول : أوصاف لها بالإضافة إلى ما تحتها من عالم الكون والفساد ، وهي ما تعطيه إياه من التسخين بالذات، أو التبريد بالعرَض ، والإضاءة والتلطيف والتكثيف ، إلى سائر ما تفعل فيه من الأمور التي بها يستعد لفيضان الصور الروحانية عليه من [عند] الفاعل الواجب الوجود ،

والضرب الثاني : أوصاف لها في ذاتها ، مثل كونها شفافة ونيرة وطاهرة ، منزهة عن الكدر وضروب الرجس ، ومتحركة بالاستدارة ، بعضها على مركز نفسها ، وبعضها على مركز غيرها ؛

والضرب الثالث : أوصاف لها بالإضافة إلى الموجود الواجب الوجود ، مثل كونها تشاهده مشاهدة دائمة ، ولا تعرض عنه ، وتتشوق إليه ، وتتصرف بحكمه وتتسخر في تتميم إرادته ، ولا تتحرك إلاَّ بمشيئته وفي قبضته . فجعل يتشبه بها جهده في كل واحد من هذه الأضرب الثلاثة .

أما الضرب الاول : فكان تشبهه بها فيه : أن ألزم نفسه أن لا يرى ذا حاجة أو عاهة أو مضرة ، أو (ذا) عائق من الحيوان (أو النبات)، وهو يقدر على إزالتها عنه إلا ويزيلها .

فمتى وقع بصره على نبات قد حجبه عن الشمس حاجب ، أو تعلق به نبات آخر (يؤذيه) ، أو عطش عطشاً يكاد يفسده ، أزال عنه ذلك الحاجب إن كان مما يُزال ، وفصل بينه وبين ذلك المؤذي بفاصل لا يضر المؤذي ، وتعهده بالسقي ما أمكنه . ومتى وقع بصره على حيوان قد أرهقه ضبع ، أو نشب به ناشب ، أو تعلق على شوك ، أو سقط في عينيه أو أذنيه شيء يؤذيه ، أو مسَّهُ ظمأ أو جوع ، تكفل بإزالة ذلك كله عن جُهْدِهِ وأطعمه وسقاه .

ومتى وقع بصره على ماء يسيل إلى سقي نبات أو حيوان وقد عاقه عن ممره [ذلك] عائق : من حجر سقط فيه ، أو جُرُفٍ[1] انهار عليه ، أزال ذلك كله عنه . وما زال يمعن في هذا النوع من ضروب التشبه حتى بلغ فيه الغايه ؛

وأما **الضرب الثاني** : فكان تشبهه بها فيه ، أن ألزم نفسه دوام الطهارة وإزالة الدنس والرجس عن جسمه والاغتسال بالماء في أكثر الأوقات ، وتنظيف (ما كان من) أظفاره وأسنانه ومغابن[2] بدنه ، وتطييبها بما أمكنه من طيب النبات وصنوف الدواهن العطرة ، وتعهد لباسه بالتنظيف والتطييب

---

(١) الجُرُف : ما تجرّفته السيول ، وأكلته من الأرض .

(٢) المغابن : ج مَغْبِن ، وهو الإبط ، أو كل مجمع وسخ من الجسم .

حتى كان يتلألأ حسناً وجمالاً ونظافةً وطيباً .

والتزم مع ذلك ضروب الحركة على الاستدارة : فتارة كان يطوف بالجزيرة ، ويدور على ساحلها ، ويسيح بأكنافها ، وتارة كان يطوف ببيته ، أو ببعض الكدى أدواراً معدودة : إما مشياً ، وإما هرولة ؛ وتارة يدور على نفسه حتى يغشى عليه .

وأما الضرب الثالث فكان تشبهه بها فيه ، أن كان يلازم الفكرة في ذلك الموجود الواجب الوجود ، ثم يقطع علائق المحسوسات . ويغمض عينيه ، ويسد أذنيه ، ويضرب جهده عن تتبع الخيال ، ويروم بمبلغ طاقته أن لا يفكر في شيء سواه ، ولا يشرك به أحداً ويستعين على ذلك بالاستدارة على نفسه والاستحثاث فيها . فكان إذا اشتد في الاستدارة ، غابت عنه (جميع) المحسوسات ، وضعف الخيال ، وسائر القوى التي تحتاج إلى الآلات الجسمانية ، وقوي فعل ذاته - التي هي بريئة من الجسم - فكانت في بعض الأوقات فكرته (قد) تخلص عن الشوب ويشاهد بها الموجود الواجب الوجود ، ثم تكر عليه القوى الجسمانية فيفسد عليه حاله ، وترده إلى أسفل السافلين .

فيعود من ذي قبل ، فإن لحقه ضعف يقطع به عن غرضه ، تناول بعض الأغذية عن الشرائط المذكورة .

ثم انتقل إلى شأنه من التشبه بالأجسام السماوية بالأضرب الثلاثة المذكورة ، ودأب على ذلك مدة وهو يجاهد قواه الجسمانية وتجاهده ، وينازعها وتنازعه في الأوقات التي يكون له عليها الظهور ، وتتخلص فكرته عن الشوب ، يلوح له شيء من أحوال أهل التشبه الثالث؛ ثم جعل يطلب التشبه الثالث ، ويسعى في تحصيله ، فينظر في صفات الموجود الواجب الوجود . وقد كان تبين له أثناء نظره العلمي قبل الشروع في العمل ، أنها على ضربين: إما صفة ثبوت كالعلم والقدرة والحكمة ؛ وإما صفة سلب ، كتنزهه عن الجسمانية [وعن الأجسام] ولواحقها وما يتعلق بها ، ولو على بعد .

وأن صفات الثبوت يشترط فيها [حتى] (هذا) التنزيه ، حتى لا يكون فيها شيء من صفات الأجسام التي من جملتها الكثرة ، فلا تتكثر ذاته بهذه الصفات الثبوتية ، ثم ترجع كلها إلى معنىً واحد هي حقيقة ذاته . فجعل يطلب كيف يتشبه به في كل واحد من هذين الضربين .

أما صفات الإيجاب ، فلما علم أنها كلها راجعة إلى حقيقة ذاته ، وأنه لا كثرة فيها بوجه من الوجوه ، إذ الكثرة من صفات الأجسام؛ وعلم أن علمه بذاته ؛ (ليس معنى زائداً على ذاته ، بل ذاته هي علمه بذاته ؛ وعلمه بذاته) هو ذاته ، تبين له أنه إن أمكنه هو أن يعلم ذاته ، فليس ذلك العلم الذي علم به ذاته معنىً زائداً على ذاته ، بل هو هو ! فرأى أن التشبه به من صفات الإيجاب ، هو أن يعلمه فقط دون أن يشرك بذلك شيئاً من صفات الأجسام؛ فأخذ نفسه بذلك .

وأما صفات السلب ، فإنها كلها راجعة إلى التنزه عن الجسمية ؛ فجعل يطرح أوصاف الجسمية عن ذاته . وكان قد أطَّرح منها كثيراً في رياضته المتقدمة التي كان ينحو بها التشبه بالأجسام السماوية . إلا أنه أبقى منها بقايا (كثيرة) : كحركة الاستدارة - والحركة من أخص صفات الأجسام - وكالاعتناء بأمر الحيوان والنبات والرحمة لها ، والاهتمام بإزالة عوائقها . فإن هذه أيضاً من صفات الأجسام ، إذ لا يراها أولاً إلا بقوة (هي) جسمانية ، ثم يكدح في أمرها بقوة جسمانية أيضاً . فأخذ في طرح ذلك كله عن نفسه ، إذ

هي بجملتها مما لا يليق بهذه الحالة التي يطلبها الآن . وما زال يقتصر على السكون في قصر مغارته مطرقاً ، غاضاً بصره ، معرضاً عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية ، مجتمع الهم والفكرة في الموجود الواجب وحده دون شركة ؛ فمتى سنح لخياله سانح سواه ، طرده عن خياله جهده ، ودافعه وراض نفسه على ذلك ، ودأب فيه مدة طويلة ، بحيث تمر عليه عدة أيام لا يتغذى فيها ولا يتحرك . وفي خلال شدة مجاهدته هذه ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الذوات [1] إلا ذاته ، فإنها كانت لا تغيب عنه في وقت استغراقه بمشاهدة الموجود (الأول) الحق الواجب الوجود . فكان يسوءه ذلك ، ويعلم أنه شوب في المشاهدة المحضة ، وشركة في الملاحظه . وما زال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص في مشاهدة الحق ، حتى تأتى له ذلك ، وغابت عن ذكره وفكره السماواتُ والأرض وما بينهما ، وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية ، وجميعُ القوى المفارقة للمواد ، و [التي] هي الذوات العارفة بالموجود ؛ وغابت ذاته في جملة [تلك] الذوات ، وتلاشى الكل واضمحل ، وصار هباءً منثوراً ، ولم يبق إلا الواحد

---

(١) في ط : الأشياء

الحق الموجود الثابت الوجود . اوهو يقول بقوله الذي ليس معنىً زائداً على ذاته : « لِمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ ؟ لِلّٰهِ ٱلْوَاحِدِ ٱلْقَهَّارِ ! »[1] ففهم كلامه ، (وسمع نداءه) ولم يمنعه عن فهمه كونه لا يعرف الكلام ، ولا يتكلم . واستغرق في حالته هذه وشاهد مالا عينٌ رأتْ ولا أذن سمعتْ ، ولا خطر على قلب بشر . فلا تُعَلِّقْ قلبك[2] بوصف أمر لم يخطر على قلب بشر ، فإن كثيراً من الأمور التي قد تخطر على قلوب البشر يتعذر وصفها ، فكيف بأمر لا سبيل إلى خطوره على القلب ، ولا هو من عالمه ولا من طوره ! ؟ ولست أعني بالقلب جسم القلب ، ولا الروح التي في تجويفه ، بل أعني صورة تلك الروح الفائضة بقواها على بدن الإنسان ، فإن كل واحد من هذه الثلاثة قد يقال له « قلب » و [لكن] لا سبيل لخطور ذلك الأمر على واحد من هذه الثلاثة ، ولا يتأتى التعبير إلا عما خطر عليها . ومن رام التعبير عن تلك الحال ، فقد رام مستحيلاً وهو بمنزلة من يريد أن يذوق الألوان المصبوغة من حيث هي ألوان ، ويطلب أن يكون السواد مثلاً حلواً أو حامضاً . لكننا ، مع ذلك ، لا نخليك عن إشارات نومئ بها إلى ما شاهده من عجائب

---

(١) قرآن كريم : سورة إبراهيم ، الآية ٤٨ (٢) في ط : بالك

ذلك المقام ، على سبيل ضرب المثل ، لا على سبيل قرع باب الحقيقة ، إذْ لا سبيل إلى التحقيق بما في ذلك المقام إلا بالوصول إليه .

فأصخ الآن بسمع قلبك ، وحدِّق ببصر عقلك إلى ما أُشير به إليه ، لعلك أن تجد منه هدياً يلقيك على جادة الطريق ! وشرطي عليك أن لا تطلب مني في هذا الوقت مزيد بيان بالمشافهة على ما أُودعه هذه الأوراق ، فإن المجال ضيِّق ، والتحكم بالألفاظ على أمر ليس من شأنه أن يُلفظ به خطر ،

فأقول : إنه لما فني عن ذاته وعن جميع الذوات [1] ولم يرَ في الوجود إلا الواحد (الحي) القيوم ، وشاهد ما شاهد ، ثم عاد إلى ملاحظة الأغيار عندما أفاق من حاله تلك التي هي شبيهة بالسكر ، خطر بباله أنه لا ذات له يغاير بها ذات الحق (تعالى) ، وأن حقيقه ذاته هي ذات الحق ، أن الشيء الذي كان يظن أولاً أنه ذاته المغايرة لذات الحق ، ليس شيئًا في الحقيقة ، بل ليس ثمَّ شيءٌ إلا ذات الحق ، وأن ذلك بمنزلة نور الشمس الذي يقع على الأجسام الكثيفة (فتراه) يظهر فيها . فإنه وإن نسب إلى الجسم الذي ظهر

(١) في ط : اللذات

فيه ، فليس هو في الحقيقة شيئاً سوى نور الشمس . وإن
زال ذلك الجسم ، زال نوره ، وبقي نور الشمس بحاله[1]
لم ينقص عند حضور ذلك الجسم ولم يزد عند مغيبه . ومتى
حدث جسم يصلح لقبول ذلك النور ، قَبِلَه ، فإذا عدم
الجسم ذلك القبول ، ولم يكن له معنى ، وتقوّى عنده هذا
الظن بما قد كان بان له من أن ذات الحق ، عز وجل ، لا
تتكثر بوجه من الوجوه ، وأن علمه بذاته ، هو ذاته بعينها .
فلزم عنده من هذا أنَّ من حَصَلَ عنده العلم بذاته ، فقد
حصلت عنده ذاته ، وقد كان حصل عنده العلم فحصلت عنده
الذات . وهذه الذات لا تحصل إلا عند ذاتها ، ونفس حصولها
هو الذات ؛ فإذن هو الذات بعينها . وكذلك جميع الذوات
المفارقة للمادة العارفة بتلك الذات الحقة التي كان يراها
أولاً كثيرة ، وصارت عنده بهذا الظن شيئاً واحداً . وكادت
هذه الشبهة ترسخ في نفسه لولا أن تداركه الله برحمته وتلافاه
بهدايته : فعلم أن هذه الشبهة إنما ثارت عنده من بقايا
ظلمة الأجسام ، وكدورة المحسوسات . فإن الكثير
والقليل والواحد والوحدة ، والجمع والاجتماع ، والافتراق ،

(١) في ط : بحسبه

هي كلها من صفات الأجسام ، وتلك الذوات المفارقة العارفة بذات الحق ، عز وجل ، لبراءتها عن المادة ، لا يجب أن يقال إنها كثيرة ، ولا واحد . لأن الكثرة إنما هي مغايرة الذوات بعضها لبعض ، والواحدة أيضاً لا تكون إلاّ بالاتصال [1] . ولا يفهم شيء من ذلك إلاّ في المعاني المركبة المتلبسة بالمادة . غير أن العبارة في هذا الموضع قد تضيق جداً لأنك إن عبرت عن تلك الذوات المفارقة بصيغة الجمع حسب لفظنا هذا ، أوهم ذلك معنى الكثرة فيها ، وهي بريئة عن الكثرة . وإن أنت عبرت بصيغة الإفراد ، أوهَمَ (ذلك) معنى الاتحاد ، وهو مستحيل عليها [2] . وكأني بمن يقف على هذا الموضع من الخفافيش الذين تظلم الشمس في أعينهم يتحرك في سلسلة جنونه ، ويقول : لقد أفرطتَ في تدقيقك حتى أنك (قد) انخلعت عن غريزة العقلاء ، واطَّرحت حكم المعقول ، فإن من أحكام العقل أن الشيء إما واحد وإما كثير ، فليتئد في غلوائه ، وليكف من غرب لسانه ، وليتَّهم نفسه ، وليعتبر بالعالم المحسوس الخسيس الذي هو بين أطباقه بنحو ما اعتبر به « حي بن يقظان »

(١) في ط : الاتحاد (٢) في ط : فيها

حيث كان ينظر فيه بنظر [آخر] فيراه (كثيراً) كثرة لا تنحصر، ولا تدخل تحت حد، ثم ينظر [فيه] بنظر آخر، فيراه واحداً. وبقي في ذلك متردداً، ولم يمكنه أن يقطع عليه بأحد الوصفين دون الآخر. هذا، فالعالم المحسوس منشوء الجمع والإفراد[1]، وفيه تفهم حقيقته وفيه الانفصال والاتصال، والتحيز والمغايرة، والاتفاق والاختلاف، فما ظنه بالعالم الإلهي الذي لا يقال فيه كلٌّ ولا بعضٌ، ولا ينطق في أمره بلفظ من الألفاظ المسموعة، إلاّ وتُوهِّم فيه شيءٌ على خلاف الحقيقة، فلا يعرفه إلاّ من شاهده؛ ولا تثبت حقيقته، إلا عند من حصل فيه. وأما قوله: «حتى انخلعتَ عن غريزة العقلاء، واطرحتَ حكم المعقول» فنحن نسلِّم له ذلك، ونتركه مع عقله وعقلائه، فإن العقل الذي يعنيه هو وأمثاله، إنما هو القوة الناطقة التي تتصفح أشخاص الموجودات المحسوسة، وتقتنص منها المعنى الكلي. والعقلاء الذين يعنيهم، هم ينظرون بهذا النظر؛ والنمط الذي كلامنا فيه فوق هذا كله، فليسد عنه سمعه من لا يعرف

---

(١) وردت هذه الجملة في ع: وهذا العالم المحسوس منشأ الجمع والافراد.

سوى المحسوسات وكلياتها ، وليرجع إلى فريقه الذين « يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا . وَهُمْ عَنِ الآخِرَةِ هُمْ مُعْرِضُونَ[1] » .

فإن كنت ممن يقنع بهذا النوع من التلويح والإشارة إلى ما في العالم الإلهي ، ولا تحمل ألفاظنا (من المعاني على) ما جرت العادة (بها) في تحميلها إياه ، فنحن نزيدك شيئاً مما شاهده « حي بن يقظان » في مقام (أولي) الصدق الذي تقدم ذكره ، فنقول :

إنه بعد الاستغراق المحض ، والفناء التام ، وحقيقة الوصول ، شاهد للفلك الأعلى ، الذي لا جسم له ، ورأى ذاتاً بريئة عن المادة ، ليست هي ذات الواحد الحق ، ولا هي نفس نفس الفلك ، ولا هي غيرهما ؛ وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة من المرائي الصقيلة ، فإنها ليست هي الشمس ولا المرآة ولا هي غيرهما . ورأى لذات ذلك الفلك المفارقة من الكمال والبهاء والحسن ، ما يعظم عن أن يوصف بلسان ، ويدق عن أن يكسى بحرف أو صوت ، ورآه في غاية من اللذة والسرور ، والغبطة والفرح ، بمشاهدته ذات الحق جل جلاله .

(١) قرآن كريم : « سورة الروم » الآية ٧

وشاهد أيضاً للفلك الذي يليه، وهو فلك الكواكب الثابتة، ذاتاً بريئة عن المادة أيضاً، ليست هي ذات الواحد الحق، ولا ذات الفلك الأعلى المفارقة، ولا نفسه، ولا هي غيرها. وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة أخرى مقابلة للشمس، ورأى لهذه الذات أيضاً من البهاء والحسن واللذة مثل ما رأى لتلك التي للفلك الأعلى. وشاهد أيضاً للفلك الذي يلي هذا، وهو فلك زحل، ذاتاً مفارقة للمادة، ليست هي شيئاً من الذوات التي شاهدها قبله[1] ولا هي غيرها؛ وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة[2] مقابلة للشمس (لمرآة)؛ ورأى لهذه الذات أيضاً مثل ما رأى لما قبلها من البهاء واللذة. وما زال يشاهد لكل فلك ذاتاً مفارقة بريئة عن المادة، ليست هي شيئاً من الذوات التي قبلها، ولا هي غيرها، وكأنها صورة الشمس التي تنعكس من مرآة على مرآة، على رُتَبٍ مرتّبة بحسب

---

(١) في ط: التي شاهد قبلها (٢) في ط: وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة مقابلة للشمس.

ترتيب الأفلاك . وشاهد لكل ذات من هذه الذوات من الحسن والبهاء ، واللذة والفرح ، ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ؛ إلى أن انتهى إلى عالم الكون والفساد ، وهو جميعه حشو فلك القمر . فرأى له ذاتاً بريئة عن المادة ليست شيئاً من الذوات التي شاهدها قبلها ، ولا هي سواها . ولهذه الذات سبعون ألف وجه ، في كل وجه سبعون ألف فم ، في كل فم سبعون ألف لسان ، يسبح بها ذات الواحد الحق ، ويقدسها ويمجدها ، لا يفتر ؛ ورأى لهذه الذات ، التي توهم فيها الكثرة وليست كثيرة ، من الكمال واللذة ، مثل الذي رآه لما قبلها . وكأن هذه الذات صورة الشمس التي تظهر في ماء مترجرج ، قد انعكست إليها الصورة من آخر المرايا التي انتهى إليها الانعكاس على الترتيب المتقدم من المرآة الأولى التي قابلت الشمس بعينها ، ثم شاهد لنفسه ذاتاً مفارقة ، لو جاز أن تتبعض ذات السبعين ألف وجه ، لقلنا إنها بعضها . ولولا أن هذه الذات حدثت بعد أن لم تكن ، لقلنا إنها هي ! ولولا اختصاصها ببدنه عند حدوثه ، لقلنا إنها لم تحدث ! وشاهد في هذه الرتبة ذواتاً ، مثل ذاته ، لأجسام[1] كانت ثم اضمحلت ، ولأجسام[1] لم

---

(1) في ط : لأبدان كانت .

تزل معه في الوجود ، وهي من الكثرة (في حد) بحيث لا تتناهى إنْ جاز أَن يقال لها كثيرة ، أو هي كلها متحدة[1] إنْ جازْ أن يقال لها واحدة . ورأى لذاته ولتلك الذوات التي في رتبته من الحسن والبهاء واللذة غير المتناهية ، (مالا عين رأت ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر) ، ولا يصفه الواصفون ، ولا يعقله إلاّ الواصلون[2] العارفون[3] .

وشاهد ذواتاً كثيرة مفارقة للمادة كأنها مرايا صدئة ، قد ران[4] عليها الخبث ، وهي مع ذلك مستديرة للمرايا الصقيلة التي ارتسمت فيها صورة الشمس ، ومولية عنها بوجوهها ، ورأى لهذه الذوات من القُبْح والنقص مالم يقم قط بباله ؛ ورآها في آلام لا تنقضي ، وحسرات لا تنمحي ؛ قد أحاط بها سرادق العذاب ، وأَحرقتها نار الحجاب ، ونشرت بمناشير بين الانزعاج والانجذاب . وشاهد هنا ذواتاً سوى هذه المعذبه تلوح ثم تضمحل ، وتنعقد ثم تنحل ، فتثبت فيها

---

(١) في ط : واحد (٢) الواصلون : راجع المنقذ ، ص ١٣٤ ، ح ١ ، ط ٣ . (٣) العارف : من أشهده الرب عليه ، وظهرت الأحوال على نفسه . وقد عقد ابن سينا في كتاب الإشارات فصلاً مهماً في مقامات العارفين اقتبس ابن طفيل منه فقرة في مستهل هذا الكتاب . (٤) ران : اشتدّ

وأنعم النظر إليها ، فرأى هولاً عظيماً وخطباً جسيماً ، وخلقاً حثيثاً ، وأحكاماً بليغة [1] ، وتسوية ونفخاً [2] وإنشاءً ونسخاً [3] فما هو إلاّ أن تثبّت قليلاً ، فعادت إليه حواسه ، وتنبه من حاله تلك التي كانت شبيهة بالغشي ، وزلتْ قدمه عن ذلك المقام ، ولاح له العالم المحسوس ، وغاب عنه العالم الإلهي : إذ لم يمكن اجتماعهما في حال واحدة ، كضرّتين ، إن أرضيت إحداهما أسخطت الأخرى ، فإن قلت: يظهر مما حكيته من هذه المشاهدة ، أن الذوات المفارقة إنْ كانت لجسم دائم الوجود لا يفسد ، كالأفلاك ، كانت هي دائمة الوجود ؛ وإن كانت لجسم يؤول إلى الفساد ، كالحيوان الناطق ، فسدت هي واضمحلت وتلاشت ، حسبما مثلت به في مرايا الانعكاس ، فإن الصورة لا ثبات لها إلا بثبات المرآة ، فإذا فسدت المرآة (صحّ فساد الصورة و) اضمحلت هي ؛ فأقول لك : ما أسرع ما نسيت العهد ، وحلت عن الربط ! ألم نقدم إليك أنّ مجال العبارة هنا ضيق ، وأن

---

(١) في ط : وإحكاماً بليغاً (٢) إشارة للآية الكريمة : « فإذا سوّيته ونفخت فيه من روحي » (٣) في ط : وفسخاً .
الإنشاء : إيجاد الشيء الذي يكون مسبوقاً بمادة ومدة . والنسخ في اللغة : الإزالة والنقل والتبديل والرفع ، يقال : نسخت الشمس الظل ، أي أزالته .

الألفاظ على كل (حال) تُوهِم غير الحقيقة ! وذلك الذي توهمتَه إنما أوقعك فيه ، أنْ جعلت المثال والممثل به على حكم واحد من جميع الوجوه . ولا ينبغي أن يُفعل ذلك في أصناف المخاطبات المعتادة ، فكيف هاهنا والشمس ونورها ، وصورتها ونشكلها[1] ، والمرايا والصور الحاصلة فيها ، كلها أمور غير مفارقة للأجسام ، ولا قوام لها إلا بها وفيها ؟ فلذلك افتقرت في وجودها إليها وبطلت ببطلانها .

وأما الذوات الإلهية ، والأرواح الربانية ، فإنها كلها بريئة عن الأجسام ولواحقها ومنزهة غاية التنزيه عنها ، ولا ارتباط ولا تعلق لها بها ، وسواء بالإضافة إليها بطلان الأجسام أو ثبوتها ، ووجودها أو عدمها ؛ وإنما ارتباطها (وتعلقُّها) بذات الواحد الحق الموجود الواجب الوجود ، الذي هو أولها ومبدؤها وسببها وموجدها ، وهو يعطيها الدوام ويمدها بالبقاء والتسرمد ؛ ولا حاجة بها ؛ بل الأجسام محتاجة إليها . ولو جاز عدمها لعدمت الأجسام فإنها (هي) مباديها ، كما أنه لو جاز أن تعدم ذات الواحد الحق — تعالى وتقدس عن ذلك ؛ لا إله إلاَّ هو ! — لعدمت هذه الذوات كلها ، ولعدمت الأجسام ، ولعدم العالم الحسي بأسره ، ولم يبق

---

(1) في ط : شكلها

موجود، إذ الكل مرتبط بعضه ببعض. والعالم المحسوس، وإن كان تابعاً للعالم الإلهي، شبيه الظل له؛ والعالم الإلهي مستغن عنه (وبرىء منه) فإنه مع ذلك (قد) يستحيل فرض عدمه، إذ هو لا محالة تابع للعالم الإلهي؛ وإنما فساده أن يبدل، لا أن يعدم بالجملة، وبذلك نطق الكتاب العزيز حيثما وقع هذا المعنى في تغير الجبال وتصييرها كالعِهْن [(1)] والناس كالفراش، وتكوير الشمس والقمر، وتفجير البحار يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات.

* * *

فهذا القدر (هو) الذي أمكنني الآن أن أُشير إليك به فيما شاهده «حي بن يقظان» في ذلك المقام الكريم فلا تلتمس الزيادة عليه من جهة الألفاظ، فإن ذلك كالمتعذر.

تمام خبر حي بن يقظان

وأما تمام خبره – فسأتلوه عليك (إن شاء الله تعالى: وهو) أنه لما عاد إلى العالم المحسوس، (وذلك) بعد جولانه حيث جال، سئم تكاليف الحياة (الدنيا)، واشتد شوقه إلى الحياة القصوى؛ فجعل يطلب العود إلى (ذلك) المقام بالنحو الذي طلبه أولاً حتى وصل إليه بأيسر من السعي الذي وصل

---

(1) العِهْن: الصوف

به أولاً ، ودام فيه ثانياً مدة أطول من الأولى . ثم عاد إلى عالم الحس . ثم تكلف الوصول إلى مقامه بعد ذلك فكان أيسر عليه من الأولى والثانية وكان دوامه أطول . وما زال الوصول إلى ذلك المقام الكريم يزيد عليه سهولةً ، والدوام يزيد فيه طولاً بعد مدة ، حتى صار بحيث يصل إليه متى شاء ، ولا ينفصل عنه إلا متى شاء ؛ فكان يلازم مقامه ذلك ، ولا ينثني عنه إلا لضرورة بدنه التي كان قد قللها ، حتى كان[1] لا يوجد أقل منها . وهو في ذلك كله يتمنى أن يريحه الله (عز وجل) من كل بدنه الذي يدعوه إلى مفارقة (مقامه) ذلك ، فيتخلص إلى لذته تخلصاً دائماً ، ويبرأ عما يجده من الألم عند الإعراض عن مقامه ذلك إلى ضرورة البدن . وبقي على حالته تلك حتى أناف على سبعة أسابيع من منشئه وذلك خمسون عاماً . وحينئذ اتفقت له صحبة أسال وكان من قصته معه ما يأتي ذكره بعد هذا إن شاء الله (تعالى):

قصة سلامان وأسال

ذكروا : أن (جزيرة قريبة من) الجزيرة التي ولد بها حي بن يقظان على أحد القولين المختلفين في صفة مبدئه ، انتقلت إليها ملة من الملل الصحيحة المأخوذة عن بعض الأنبياء

(١) في ط : كاد

المتقدمين ، صلوات الله عليهم . وكانت ملة محاكية لجميع الموجودات الحقيقية بالأمثال المضروبة التي تعطي خيالات تلك الأشياء ، وتثبت رسومها في النفوس ، حسبما جرت به العادة في مخاطبة الجمهور ؛ فما زالت تلك الملة تنتشر بتلك الجزيرة وتقوى وتظهر، حتى قام بها ملكها وحمل الناس على التزامها .

وكان قد نشأ بتلك الجزيرة فتيان من أهل الفضل والرغبة في الخير يسمى أحدهما **أسال** والآخر **سلامان** فتلقيا تلك الملة وقبلاهـا أحسن قبول ، وأخذا على أنفسهما بالتزام جميع شرائعها والمواظبة على جميع أعمالها ، واصطحبا على ذلك . وكانا يتفقهان في بعض الأوقات فيما ورد من ألفاظ تلك الشريعة في صفة الله عز وجل وملائكته ، وصفات المعاد والثواب والعقاب . فأما أسال[1] [منهما] فكان أشد غوصاً على الباطن ، وأكثر عثوراً على المعاني الروحانية وأطمع في التأويل . وأما **سلامان** (صاحبه) فكان أكثر احتفاظاً بالظاهر ، وأشد بعداً عن التأويل ، وأوقف عن التصرف والتأمل ؛ وكلاهما مجدٌّ في الأعمال الظاهرة ، ومحاسبة النفس ، ومجاهدة الهوى . وكان في تلك الشريعة أقوال تحمل على العزلة والانفراد ، وتدل

(١) في ط : كل اسال وردت بلفظ أبسال .

عَلى أَن الفوز والنجاة فيهما ؛ وأَقوال أُخر تحمل على المعاشرة ، وملازمة الجماعة . فتعلق أَسال بطلب العزلة ، ورجح القول فيها لمـا كان في طباعه من دوام الفكرة ، وملازمة العبرة ، والغوص على المعاني . وأَكثر ما كان يتأتى له أَمله من ذلك بالانفراد . وتعلق سلامان بملازمة الجماعة ، ورجَّح القول فيها ، لما كان في طباعه من الجبن عن الفكرة والتصرف . فكانت ملازمته الجماعة عنده مما يدرأُ الوسواس ، ويزيل الظنون المعترضة ، ويعيذ من همزات الشياطين . وكان اختلافهما في هذا الرأي سبب افتراقهما .

وكان أَسال قد سمع عن الجزيرة التي ذكر أَن حي بن يقظان تكوَّن بها وعرف ما بها من الخصب والمرافق والهواء المعتدل ، وأَن الانفراد بها يتأتى لملتمسه ؛ فأَجمع عَلى أن يرتحل إِليها ويعتزل الناس بها بقية عمره . فجمع ما كان له من المال ، واكترى ببعضه مركباً تحمله إِلى تلك الجزيرة ، وفرَّق باقيه على المساكين ، وودَّع صاحبه سلامان وركب متن البحر ؛ فحمله الملاحون إِلى تلك الجزيرة ، ووضعوه بساحلها ، وانفصلوا عنها . فبقي أَسال بتلك الجزيرة يعبد الله عز وجل ، ويعظمه ويقدسه ، ويفكر في أَسمائه الحسنى وصفاته

العليا ؛ فلا ينقطع خاطره، ولا تتكدر فكرته. وإذا احتاج إلى الغذاء تناول من ثمرات تلك الجزيرة وصيدها ما يسد (به) جوعته. وأقام على تلك الحال مدة هو في أتم غبطة وأعظم أنس بمناجاة ربه. وكان كل يوم يشاهد من ألطافه ومزايا تحفه وتيسيره عليه في مطلبه وغذائه، ما يثبت يقينه ويقر عينه. وكان في تلك المدة[1] **حي بن يقظان** شديد الاستغراق في مقاماته الكريمة؛ فكان لا يبرح عن مغارته إلا مرة في الأسبوع لتناول ما سنح من الغذاء، فلذلك لم يعثر عليه أسال بأول وهلة، بل كان يتطوف بأكناف تلك الجزيرة، ويسيح في أرجائها: فلا يرى إنسياً ولا يشاهد أثراً، فيزيد بذلك أنسه وتنبسط نفسه، لما كان قد عزم عليه من التناهي في طلب العزلة والانفراد، إلى أن اتفق في بعض (تلك) الأوقات أن خرج حي بن يقظان لالتماس غذائه وأسال قد ألم بتلك الجهة فوقع بصر[2] كل واحد منهما على الآخر.

فأما أسال فلم يشك أنه من العباد المنقطعين، وصل إلى تلك الجزيرة لطلب العزلة عن الناس كما وصل هو إليها. فخشي إن هو تعرض له وتعرف به، أن يكون ذلك سبباً

---

(١) في ط: الجزيرة (٢) في ط: عين

لفساد حاله وعائقاً بينه وبين أمله . وأما **حي بن يقظان** فلم يدر ما هو ، لأنه لم يره على صورة شيء من الحيوانات التي كان قد عاينها قبل ذلك . وكان عليه مدرعة سوداء من شعر وصوف ، فظن أنها لباس طبيعي . فوقف يتعجب منه ملياً . وولى **أسال** هارباً منه خيفة أن يشغله عن حاله ، فاقتفى **حي بن يقظان** أثره لما كان في طباعه من البحث عن حقائق الأشياء . فلما رآه يشتد في الهرب ، خنس عنه وتوارى له ، حتى ظن أسال أنه قد انصرف عنه وتباعد من تلك الجهة . فشرع **أسال** في الصلاة والقراءة ، والدعاء والبكاء ، والتضرع والتواجد ، حتى شغله ذلك عن كل شيء . فجعل **حي بن يقظان** يتقرّب منه قليلاً قليلاً ، و**أسال** لا يشعر به حتى دنا منه بحيث يسمع قراءته وتسبيحه ، ويشاهد خضوعه وبكاءه . فسمع صوتاً حسناً وحروفاً منظمة ، لم يعهد مثلها من شيء من أصناف الحيوان ؛ ونظر إلى أشكاله وتخطيطه فرآه على صورته ، وتبين له أن المدرعة التي عليه ليست جلداً طبيعياً ، وإنما هي لباس متخذ مثل لباسه هو . ولما رأى حسن خشوعه وتضرعه وبكائه ، لم يشك في أنه من الذوات العارفة بالحق ؛ فتشوق

إليه وأراد أن يرى ما عنده ، وما الذي أوجب بكاءه (وتضرعه) ؛ فزاد في الدنو منه حتى أحس به أسال ؛ فاشتد في العدو ، واشتد حي بن يقظان في أثره ، حتى التحق به — لما كان أعطاه الله من القوة والبسطة في العلم والجسم — فالتزمه وقبض عليه ، ولم يمكنه من البراح . فلما نظر إليه أسال وهو مكتس بجلود الحيوانات ذوات الأوبار ، وشعره قد طال حتى جلل كثيراً منه ، ورأى ماعنده من سرعة الحضر وقوة البطش ، فَرِق[1] منه فرَقاً شديداً ، وجعل يستعطفه ويرغب إليه بكلام لا يفهمه حي بن يقظان ولا يدري ما هو ؛ غير أنه [كان] يميز فيه شمائل الجزع . فكان يؤنسه بأصواتٍ كان قد تعلمها من بعض الحيوانات ، ويجرُّ يده على رأسه ، ويمسح أعطافه ، ويتملق إليه ، ويظهر البشر والفرح به ، حتى سكن جأش أسال وعلم أنه لا يريد به سوءاً . وكان أسال قديماً ، لمحبته في علم التأويل ، قد تعلم أكثر الألسن ؛ ومهر فيها ، فجعل يكلم حي بن يقظان ويسائله عن شأنه بكل لسان يعلمه ويعالج إفهامه فلا يستطيع ، وحي بن يقظان في ذلك (كلِّه) يتعجب مما يسمع ولا يدرى ما هو [عليه] . غير أنه يظهر له البِشر

(١) فرق : خاف

والقبول . فاستغرب كل واحد منهما أمر صاحبه . وكان عند
أسال بقية من زاد كان قد استصحبه من الجزيرة المعمورة ،
فقرَّبه إلى حي بن يقظان فلم يدر ما هو ، لأنه لم يكن شاهده
قبل ذلك . فأكل منه أسال وأشار إليه ليأكل ففكر حي بن
يقظان فيما كان عقد على نفسه [1] من الشروط في تناول الغذاء ،
ولم يدْرِ أصل ذلك الشيء الذي قدم ما هو ، وهل يجوز له
تناوله أم لا ! فامتنع عن الأكل . ولم يزل أسال يرغب إليه
ويستعطفه [2] . وقد كان أولع به حي بن يقظان فخشي إن دام
على امتناعه أن يوحشه ، فأقدم عَلَى ذلك الزاد وأكل منه .
فلما ذاقه واستطابه بدا له سوء ما صنع من نقض عهوده في
شرط الغذاء ، وندم على فعله ، وأراد الانفصال عن أسال
والإقبال عَلَى شأنه من طلب الرجوع إلى مقامه الكريم ، فلم
تتأتّ له المشاهدة بسرعة . فرأى أن يقيم مع أسال في عالم
الحس حتى يقف عَلَى حقيقة شأنه ، ولا يبقى في نفسه (هو)
نزوع إليه ، وينصرف بعد ذلك إلى مقامه دون أن يشغله
شاغل . فالتزم صحبة أسال . ولما رأى أسال أيضاً أنه
لا يتكلم ، أمن من غوائله على دينه ، ورجا أن يعلمه الكلام

---

(١) في ط : ألزم نفسه (٢) في ط : ويستلطفه

والعلم والدين ، فيكون له بذلك أعظم (أجر) وزلفى عند
الله . فشرع أسال في تعليمه الكلام أولاً بأن كان يشير له
إلى أعيان الموجودات ، وينطق بأسمائها ، ويكرر ذلك عليه
ويحمله على النطق ، فينطق بها مقترناً بالإشارة ، حتى علمه
الأسماء كلها ، ودرجه قليلاً قليلاً حتى تكلم في أقرب مدة .
فجعل أسال يسأله عن شأنه ومن أين صار إلى تلك الجزيرة ،
فأعلمه حي بن يقظان أنه لا يدري لنفسه ابتداء ولا أباً
ولا أماً أكثر من الظبية التي ربته ، ووصف له شأنه
كله وكيف ترقى بالمعرفة ، حتى انتهى إلى درجة الوصول .
فلما سمع أسال منه وصف تلك الحقائق والذوات المفارقة
لعالم الحس العارفة بذات الحق عز وجل ، ووصف له ذات
الحق تعالى وجل بأوصافه الحسنى ، ووصف له ما أمكنه
وصفه مما شاهده عند الوصول من لذات الواصلين وآلام
المحجوبين ، لم يشك أسال في أن جميع الأشياء التي وردت
في شريعته من أمر الله عز وجل ، وملائكته ، وكتبه ،
ورسله ، واليوم الآخر ، وجنته وناره ، هي أمثلة هذه التي
شاهدها حي بن يقظان ؛ فانفتح بصر قلبه وانقدحت نار خاطره
وتطابق عنده المعقول والمنقول ، وقربت عليه طرق التأويل ،

ولم يبق عليه مشكل في الشرع إلا تبين (له)، ولا مغلق إلا انفتح، ولا غامض إلا اتضح، وصار من أُولي الألباب. وعند ذلك نظر إلى **حي بن يقظان** بعين التعظيم والتوقير، وتحقق عنده أَنه من أَولياء الله الذين لا خوْفٌ عليهمْ ولاَهمْ يحزنونَ. فالتزَمَ خدمته والاقتداء به والأَخذ بإِشاراته فيما تعارض عنده من الأَعمال الشرعية التي كان قد تعلمها في ملته.

وجعل **حي بن يقظان** يستفصحه عن أَمره وشأنه، فجعل **أُسال** يصف له شأن جزيرته وما فيها من العالم، وكيف كانت سيرهم قبل وصول الملة إليهم، وكيف هي الآن بعد وصولها (إليهم)، ووصف له جميع ما ورد في الشريعة من وصف العالم الإلهي، والجنة والنار، والبعث والنشور، والحشر والحساب، والميزان والصراط. ففهم **حي بن يقظان** ذلك كله ولم ير فيه شيئاً على خلاف ما شاهده في مقامه الكريم.

فعلم أَن الذي وصف ذلك وجاء به محق في وصفه، صادق في قوله، رسول من عند ربه؛ فآمن به وصدقه وشهد برسالته.

ثم جعل يسأله عما جاء به من الفرائض، ووضعه [1] من

---

(١) في ع: ووظفه

العبادات ؛ فوصف له الصلاة والزكاة ، والصيام والحج ، وما أشبهها من الأعمال الظاهرة ؛ فتلقى ذلك والتزمه ، وأخذ نفسه بأدائه امتثالاً للأمر الذي صح عنده صدق قائله . إلا أنه بقي في نفسه أمران كان يتعجب منهما ولا يدري وجه الحكمة فيهما :

أحدهما . — لمَ ضرب هذا الرسول الأمثال للناس في أكثر ما وصفه من أمر العالم الإلهي ، وأضرب عن المكاشفة حتى وقع الناس في أمر عظيم من التجسيم ، واعتقاد أشياء في[1] ذات الحق هو منزه عنها وبرىء منها ؟ وكذلك في أمر الثواب والعقاب !

والأمر الآخر[2] . — لِمَ اقتصر على هذه الفرائض ووظائف العبادات وأباح الاقتناء للأموال والتوسع في المآكل ، حتى يفرغ الناس للاشتغال بالباطل ، والإعراض عن الحق ؟

وكان رأيه هو أن لا يتناول أحد شيئاً إلا ما يقيم به الرمق ؛ وأما الأموال فلم تكن عنده معنى . وكان يرى ما في الشرع من الأحكام في أمر الأموال : كالزكاة وتشعبها ، والبيوع والربا والحدود والعقوبات ؛ فكان يستغرب ذلك كله ويراه

(١) في ع : من (٢) في ع : والامر الآخر أنه لم . . .

تطويلاً ، ويقول : « إن ٱلناس لو فهموا الأمر على حقيقته لأعرضوا عن هذه ٱلبواطل ، وأقبلوا على الحق ، واستغنوا عن هذا كله ، ولم يكن لأحد اختصاص بمال يسأل عن زكاته ، أو تقطع الأيدي عَلى سرقته ، أو تذهب ٱلنفوس على أخذه مجاهرة . »

وكان الذي أوقعه في ذلك كله ، أن ٱلناس كلهم ذوو فطرٍ فائقة ، وأذهان ثاقبة ، ونفوس حازمة ، ولم يكن يدري ما هم عليه من ٱلبلادة وٱلنقص ، وسوء الرأي وضعف ٱلعزم ، وأنهم كالأنعام بل هم أضل سبيلاً !

فلما اشتد إشفاقه على ٱلناس ، وطمع أن تكون نجاتهم عَلى يديه ، حدثت له نية في الوصول إليهم ، وإيضاح الحق لديهم ، وتبيينه [لهم] ففاوض في ذلك صاحبه أسال وسأله : هل تمكنه حيلة في الوصول إليهم ؟ فأعلمه اسال بما هم عليه من نقص ٱلفطرة والإعراض عن أمر الله ؛ فلم يتأتَّ له فَهْمُ ذلك ، وبقي في نفسه تعلق بما كان قد أمله . وطمع اسال أن يهدي الله على يديه [1] طائفة من معارفه المريدين الذين كانوا أقرب إلى ٱلتخلص من سواهم ، فساعده على رأيه ؛ ورأيا

---

(١) في ط : أن يهدي الله به

أن يلتزما ساحل البحر ولا يفارقاه ليلاً ولا نهاراً ، لعلّ الله أن يُسنّي لهما عبور البحر . فالتزما ذلك وابتهلا إلى الله تعالى بالدعاء أن يهيّئ لهما من أمرهما رشداً . فكان من أَمر الله عز وجل أن سفينة في البحر ضلت مسلكها ، ودفعتها الرياح وتلاطم الأمواج [1] إلى ساحلها . فلما قربت من البر رأى أَهلها الرجلين على الشاطئ . فدنوا منهما فكلمهم أسال وسألهم أن يحملوهما معهم ، فأجابوهما إلى ذلك ، وأَدخلوهما السفينة . فأرسل الله إليهم ريحاً رُخاء حملت السفينة في أَقرب مدة إلى الجزيرة التي أملاها [2] فنزلا بها ، ودخلا مدينتها ، واجتمع أَصحاب أسال به ، فعرّفهم شأن حي بن يقظان ، فاشتملوا عليه اشتمالاً شديداً وأَكبروا أمره ، واجتمعوا إليه وأعظموه وبجلوه ، وأَعلمه أسال أَن تلك الطائفة هم أَقرب إلى الفهم والذكاء من جميع الناس ، وأَنه إن عجز عن تعليمهم فهو عن تعليم الجمهور أعجز .

وكان رأس تلك الجزيرة وكبيرها سلامان وهو صاحب أسال الذي كان يرى ملازمة الجماعة ، ويقول بتحريم العزلة ؛ فشرع حي بن يقظان في تعليمهم وبثّ أسرار

(١) في ط : المياه (٢) في ع : قصداها .

الحكمة إليهم . فما هو إلا أن ترقى عن الظاهر قليلاً وأخذ في وصف ما سبق إلى فهمهم خلافه ؛ فجعلوا ينقبضون منه وتشمئز نفوسهم مما يأتي به ، ويتسخطونه في قلوبهم ، وإن أظهروا له الرضا في وجهه إكراماً لغربته فيهم ، ومراعاة لحق صاحبهم أسال !

وما زال حي بن يقظان يستلطفهم ليلاً ونهاراً ، ويبين لهم الحق سراً وجهاراً ، فلا يزيدهم ذلك إلا [نبواً و] نفارا ؛ مع أنهم كانوا محبين للخير ، راغبين في الحق ؛ إلا أنهم لنقص فطرتهم ، كانوا لا يطلبون الحق من طريقه ، ولا يأخذونه بجهة تحقيقه ، ولا يلتمسونه من بابه ، بل كانوا لا يريدون معرفته من طريق أربابه (١) . فيئس من إصلاحه ، وانقطع رجاؤه من صلاحهم لقلة قبولهم .

وتصفح طبقات الناس بعد ذلك ، فرأى كل حزب بما لديهم فرحون ، قد اتخذوا إلههم هواهم ، ومعبودهم شهواتهم ، وتهالكوا في جمع حطام الدنيا ، وألهاهم التكاثر حتى زاروا المقابر ، لا تنجع فيهم الموعظة ولا تعمل (٢) فيهم الكلمة الحسنة ، ولا يزدادون بالجدل إلا إصراراً . وأما الحكمة

---

(١) في ط : الرجال (٢) في ط : لا تنفع .

فلا سبيل لهم إليها ، ولا حظ لهم منها ؛ قد غمرتهم الجهالة وران على قلوبهم ما كانوا يكسبون (خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ .)

فلما رأى سرادق العذاب قد أحاط بهم ، وظلمات الحجب قد تغشتهم ، والكل منهم - إلا اليسير - لا يتمسكون من ملتهم إلا بالدنيا ، وقد نبذوا أعمالهم على خفتها وسهولتها وراء ظهورهم ، واشتروا بها ثمناً قليلاً ، وألهاهم عن ذكر الله تعالى التجارة والبيع ، ولم يخافوا يوماً تتقلب فيه القلوب والأبصار ، بان له وتحقق على القطع ، أن مخاطبتهم بطريق المكاشفة لا تمكن ، وأن تكليفهم من العمل فوق هذا القدر لا يتفق ، وأن حظ أكثر الجمهور من الانتفاع بالشريعة إنما هو في حياتهم الدنيا ليستقيم له معاشه ، ولا يتعدى عليه سواه فيما اختص هو به ، وأنه لا يفوز منهم بالسعادة الأخروية إلا الشاذ النادر ، وهو (مَنْ أَرَادَ حَرْثَ ٱلْآخِرَةِ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ) .

وَأَمَّا مَنْ طَغَىٰ وَآثَرَ ٱلْحَيَاةَ ٱلدُّنْيَا فَإِنَّ ٱلْجَحِيمَ هِيَ ٱلْمَأْوَىٰ ؛ وأي تعب أعظم ، وشقاوة أطم ، ممن إذا تصفحت أعماله من وقت انتباهه من نومه إلى حين رجوعه إلى الكرى ، لا تجد

منها شيئاً إلا وهو يلتمس به تحصيل غاية من هـذه الأمور المحسوسة الخسيسة: إما مال يجمعه، أو لذة ينالها، أو شهوة يقضيها، أو غيظ يتشفَّى به، أو جاه يحرزه، أو عمل من أَعمال الشرع يتزيَّن به أو يدافع عن رقبته وهي كلها (ظُلُماتٌ بعضُها فوْقَ بعْضٍ) في بحرٍ لُجِّيٍّ (وَإِنْ مِنْكُمْ إلاَّ وَارِدُهَا كانَ عَلَى رَبِّكَ حتْماً مقضِياً). فلما فهم أحوال الناس، وأن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق، علم أَن الحكمة كلها والهداية[1] والتوفيق فيما نطقت به الرسل، ووردت به الشريعة لا يمكن غير ذلك، ولا يحتمل المزيد عليه: فلكل عمل رجال، وكلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ (سُنَّةُ ٱللّٰهِ في ٱلَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ، وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللّٰهِ تبديلاً).

فانصرف إلى سلامان وأصحابه، فاعتذر عما تكلم به معهم، وتبرأ إليهم منه، وأعلمهم أنه قد رأى مثل رأيهم، واهتدى بمثل هديهم وأَوصافهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة، وقلة الخوض فيما لا يعنيهم، والإيمان بالمتشابهات والتسليم لها، والإعراض عن البدع والأهواء، والاقتداء بالسلف الصالح، والترك لمحدثات

---

(١) في ط: والسداد.

الأمور ، وأمرهم بمجانبة ما عليه جمهور العوام من إهمال الشريعة والإقبال على الدنيا ، وحذّرهم عنه غاية التحذير ، وعلم هو وصاحبه أسال أن هذه الطائفة المريدة القاصرة ، لا نجاة لها إلاّ بهذا الطريق ، وأنها إن رفعت عنه إلى يفاع الاستبصار اختل ماهي عليه ، ولم يمكنها أن تلحق بدرجة السعداء ، وتذبذبت وانتكست وساءت عاقبتها . وإن هي دامت على ماهي عليه حتى يوافيها اليقين ، فازت بالأمن وكانت من أصحاب اليمين . وأما السابقون السابقون فأولئك المقربون . فودعاهم وانفصلا عنهم ، وتلطفا في العود إلى جزيرتهما ، حتى يسر الله عز وجل عليهما العبور إليها ، وطلب حي بن يقظان مقامه الكريم بالنحو الذي طلبه أولاً حتى عاد إليه واقتدى به أسال حتى قرب منه أو كاد ، وعبدا الله بتلك الجزيرة حتى أتاهما اليقين .

* * *

هذا — أيدنا الله وإياك بروح منه - ما كان من نبإ حي بن يقظان وأسال وسلامان وقد اشتمل على حظ من الكلام لا يوجد في كتاب ولا يسمع في معتاد خطاب ، وهو من العلم المكنون الذي لا يقبله إلا أهل المعرفة بالله ، ولا يجهله إلا أهل الغرة بالله . وقد خالفنا فيه طريق السلف الصالح في الضنانة

(به) والشح عليه . إلاّ أن الذي سهل علينا إفشاء هذا السر وهتك الحجاب ، ما ظهر في زمـانا (هذا) من آراء مفسدة نبغت بها متفلسفة العصر وصرحت بها ، حتى انتشرت في البلدان ، وعمّ ضررها وخشينا على الضعفاء الذين اطّرحوا تقليد الأنبياء (صلوات الله عليهم) ، وأرادوا تقليد السفهاء [والأغبياء] أن يظنوا [أنّ] تلك الآراء هي المضنون بها على غير أهلها ، فيزيد بذلك حبهم فيها وولوعهم بها . فرأينا أن نلمع إليهم بطرف من سر الأسرار لنجتذبهم إلى جانب التحقيق ، ثم نصدهم عن ذلك الطريـق . ولم نخل مع ذلك ما أودعناه هذه الأوراق اليسيرة (من الأسرار) عن حجاب [رقيق وستر] لطيف ينهتك سريعاً لمن هو أهله ، ويتكاثف لمن لا يستحـق تجاوزه حتى لا يتعداه . وأنا أسأل إخواني الواقفين على هذا الكلام ، أن يقبلوا عذري فيما تساهلت في تبيينه وتسامحت في تثبيته ، فلم أفعل ذلك إلا لأني تسنمت شواهق يزل الطَّرْفُ عن مرآها . وأردت تقريب الكلام فيها على وجه الترغيب (1) والتشويق في دخول الطريق . وأسأل الله التجاوز والعفو ، وأن يوردنا من المعرفة به الصفو ، إنه منعم كريم . والسلام عليك أيها الأخ المفترض إسعافه ورحمة الله وبركاته .

---

(1) في ع : الترتيب .

فهرس

تحقيق حي بن يقظان :

درس و تحليل

للدكتورين جميل صليبا وكامل عياد

حي بن يقظان

لابن الطفيل

انتقاد الفلاسفة :

قصة حي بن يقظان

